Das Unendlichkeitsproblem in Schellings Philosophie.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

VORGELEGT VON

JAGANATH DAS CHOUDHURY

TAG DER PROMOTION: 21. DEZEMBER 1926

REFERENTEN:
PROFESSOR DR. MAX DESSOIR
GEHEIMRAT PROFESSOR DR. HEINRICH MAIER

BERLIN 1926

VERLAG A. COLLIGNON, NW 7, UNIVERSITÄTSSTRASSE 2-3a

137

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern gewidmet

Vorbemerkung.

Die vorliegende Abhandlung soll weder eine schlechthin kritische Auseinandersetzung oder eine endgültige Lösung des Problems sein, sondern stellt nur die verschiedenen Etappen des Philosophen, in denen er um die Lösung des Problems ringt, in kurzen Umrissen dar.

Die erste Anregung für die Arbeit bekam ich durch Herrn Professor Dr. Karl Jaspers an der Universität in Heidelberg, in dessen philosophischem Seminar ich 2 Semester mit lebhaftem Interesse die Besprechungen hörte. In der weiteren Entwicklung und Ausführung meiner Arbeit ist mir die liebenswürdige Anteilnahme der Herren Professoren Dr. Max Dessoir und Geheimrat Professor Dr. Heinrich Maier an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, deren Vorlesungen ich 4 Semester anhörte, sehr wertvoll und lehrreich gewesen und ich spreche den Herren Professoren hierdurch nochmals meinen verbindlichsten Dank aus.

Für manche stilistische Verbesserungen und für die freundliche Hilfe, die Korrektur meiner Arbeit durchzusehen, bin ich auch dem Fräulein Paula Spannemann und Herrn stud. phil. Mautner aus Berlin sehr dankbar.

Berlin, den 21. Dezember 1926.

Inhalts-Übersicht

A. Einführender Teil

Kapitel I. Allgemeines — Seite

1. Entstehung aller Problematik nach Schelling . . . 7— 8
2. Die Romantik und ihr Einfluß auf Schelling . . . 8— 9
3. Abhängigkeit Schellings von fremden Einflüssen überhaupt 9

Kapitel II. Die wichtigsten historischen Beziehungen

1. Giordano Bruno . . . . . 9—11
2. Jakob Böhme . . . . . 11—14
3. Spinoza . . . . . 14—16

Kapitel III. Der Wandel des Systems bei Schelling und seine Ursache 16

B. Systematischer Teil

Erste Periode

Kapitel IV. Der „Kritizismus von 1795“ . . . . . 17—18

Zweite Periode

A. Die latente Identitätsphilosophie

Kapitel V. Naturphilosophie

1. Die Schriften 18
2. Begriff der Naturphilosophie bei Schelling . . . . 19—20
3. Begriff der Natur in der ersten Fassung der Naturphilosophie . . . . . 20—21
4. Die selbständige Naturphilosophie . . . . . 22—27

Kapitel VI. Transcendentaler Idealismus . . . . . 27—31

B. Die bewußte Identitätsphilosophie

Kapitel VII. Identitätsphilosophie

1. Allgemeines . . . . . 31—32
2. Absolutes Erkennen als Identität des Seins und der Form des Seins: Einzeldinge als Erscheinung . . . 32—33
3. Die Leugnung bloßer Endlichkeit-Grundlegung zur Ideenlehre . . . . . 33—34
4. Die Ideenlehre von 1802: Das wahre Endliche: das Unendliche . . . . . 34—36
5. Die Ideenlehre bis 1806 und Übergang zur Theosophie 36—39

C. Nachträge zur Identitätsphilosophie

Kapitel VIII. Nachträge zur Naturphilosophie Seite

1. Das Absolute als Erkenntnisakt — als Expansion und Kontraktion der drei Ideen . . . . . 39—40
2. Anwendung auf die Naturphilosophie . . . . . 40—43

Kapitel IX. Philosophie der Kunst . . . . . 44—51

Dritte Periode

Von der Philosophie zur Theosophie

Kapitel X. Der werdende Gott (Gott als Prozeß)

1. Verklärung des „dunklen Grundes" im „Licht" . . 51—55
2. Verklärung der „Egoität" in der „Liebe" . . . . . 55—56
3. Pantheismus: der sich verwirklichenden Gottheit . 56—59

Kapitel XI. Der persönliche Gott

1. Das freie Subjekt . . . . . 59—61
2. Der freie Wille . . . . . 61—62

Kapitel XII. „Negative" contra „Positive" Philosophie

1. Der reine Rationalismus . . . . . 62—66
2. Der Rückfall . . . . . 66—67
3. Die „definitive" positive Philosophie . . . . . 67—73

Schlußbemerkung . . . . . 74—77

EINFÜHRENDER TEIL

Kapitel I

Allgemeines

§ 1.

Entstehung aller Problematik nach Schelling.

Das Unendlichkeitsproblem oder das Problem des Absoluten in seinem Verhältnis zu dem bedingten Sein ist in der gesamten Geschichte der Philosophie von großer Bedeutung. Schelling hat es zum Mittelpunkt seines Denkens gemacht[1]. Nachstehend soll die Entwicklung des Problems und seine Lösungsversuche bei Schelling dargestellt werden.

Wie sehr das Unendlichkeitsproblem bei Schelling das zentrale Problem aller Philosophie ist, lehrt schon seine Auffassung von dem, was ihm das Wort „Problem" bedeutet und wie er sich die Entstehung eines Problems denkt. Die Philosophie, sagt Schelling, „ist durchaus ein Werk der Freiheit"[2]. Dieses tiefsinnige Wort deutet darauf hin, wie im menschlichen Geist ein Problem entsteht. Im Anschluß an seine Schrift „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" könnte man seine Auffassung folgendermaßen ausdrücken: Das naive Bewußtsein, welches an das Endliche gefesselt nur endliche Verhältnisse begreift, seiner inneren ursprünglichen Freiheit unbewußt, lebt einig mit sich selbst und mit der Welt, die es umgibt. Sie ist für das Bewußtsein einfach da. Es versucht sie nur zu erforschen, so wie sie ist, ohne irgendeine Frage über das Verhältnis zwischen sich und der Außenwelt aufzuwerfen. Nach außen ist stets sein Blick gerichtet; nach innen richtet sich das naive Bewußtsein erst nach einer langen Entwicklung.

Der Geist, dessen Natur Freiheit ist, macht sich selbst frei „von der ursprünglichen Dunkelheit des Schicksals", das ihn bindet und tritt schließlich als sich selbst bewußter Geist hervor. Die ursprüngliche Einheit ist nun zerstört, und es ist ein geistiger, innerer Zwang, welcher das naive Bewußtsein in Gegensätze und Widersprüche verwickelt. Von solchen Gegensätzen oder Widersprüchen entsteht in dem Bewußtsein ein Verlangen, sie aufzulösen. Es ist jetzt nicht mehr naiv, sondern es hat seine ursprüngliche Freiheit empfunden und will nun für sich sein. Dies kann ersteres nur, wenn es die Widersprüche in höherer Einheit auflöst. Einstweilen bildet es eine Kluft zwischen sich und der Außenwelt. Es findet

N. B. Alle Zitate von Schelling sind aus „Schellings sämtlichen Werken", Stuttgarter und Augsburger Ausgaben 1856, entnommen. Die erste der eingeklammerten Zahlen bedeutet Abteilung, die zweite Bandnummer, die dritte die Seite in den sämtlichen Werken.

[1] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799" (1, 3, 14).

[2] „Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797" (1, 2, 11).

einen Unterschied zwischen dem, was anschaut und dem, was angeschaut wird, zwischen dem Subjekt, welches denkt und dem Objekt, das gedacht wird, zwischen dem Denken und der Anschauung; auf der höchsten Stufe der Abstraktion zwischen sich selbst als Subjekt und sich selbst als Objekt. Das Denken empfindet sich auf dieser Stufe seiner Entwicklung als unendlich und absolut, während das Objekt, an dem das Denken haftet, endlich und bedingt ist. Dieses Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erfahrung und Erfahrungsgegenstand, zwischen Denken und Anschauung, welches durch Reflektion entsteht, können wir als das Verhältnis zwischen Absolutem und Konkretem, Idealem und Realem, Unendlichem und Endlichem bezeichnen.

Jeder Widerspruch, in den das Bewußtsein gerät, stellt es also erst vor ein Problem[3]. Aber es kann bei ihm nicht stehen bleiben. „Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins."[4] Hat das Bewußtsein dieses Gleichgewicht aufgehoben, hat es sich in Widerspruch mit sich selbst gesetzt, so muß das Gleichgewicht wieder hergestellt werden. Die Trennung und die folgende Einheit stellen die negative und die positive Seite der ganzen Entwicklung dar. Das Bewußtsein ist jetzt ein reflektierendes Bewußtsein. Wir finden also, daß die wahre Einheit an die Gegensätze notwendig gebunden ist und umgekehrt. Eins ist zum Bestehen des anderen notwendig. Durch Disharmonien kommt man zur Harmonie.

Diese Eigentümlichkeit des reflektierenden Bewußtseins ist die Quelle aller Problematik und bildet also auch im „Unendlichkeitsproblem" das Kernproblem der Philosophie, denn „Unendlichkeitsproblem" nach Schelling bedeutet nichts anderes, als das Verhältnis zwischen dem Unendlichen oder Absoluten und Endlichen oder Bedingten.

§ 2.

Die Romantik und ihr Einfluß auf Schelling.

Wenn sich so das Unendlichkeitsproblem in der ganzen Geschichte der Philosophie als Hauptproblem darstellt, so spielt es doch im Zeitalter der Romantiker eine ganz besondere Rolle. Die Romantiker behaupteten, daß das Individuelle, das Besondere, das Endliche sich zur Absolutheit, Allgemeinheit, Unendlichkeit entwickeln kann, o h n e seine Individualität zu verlieren, seine Besonderheit preiszugeben. Auch sie hatten die Gegensätze zwischen Unendlichem und Endlichem, Abstraktem und Konkretem, Allgemeinem und Besonderem stark empfunden und suchten nach ihrer Einheit. „Das Streben nach Einheit und Universalität erfüllt dieses neupoetische Geschlecht . ." (Kuno Fischers Schelling S. 37.) Ergriffen von dieser Sehnsucht nach solchem einheitlichen Prinzip behaupteten die romantischen Poeten, „daß die Poesie alles in allem sei, zugleich das Mysterium der Welt und dessen Enthüllung; Natur und Geschichte seien das göttliche Weltgedicht, . . .: so sei die Poesie in Wahrheit die höchste Realität, zugleich Urbild und Abbild; . . ." (Kuno Fischers Schelling, S. 37.)

Diese Bewegung hatte einen umso mächtigeren Einfluß auf Schelling, als auch er von der Sehnsucht nach Einheit durchdrungen und dazu seiner ganzen Denkart nach selbst ein Künstler war. Die Kunst nahm demnach in seiner Philosophie die höchste Stelle ein, und er schildert sie als „das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — . . ."[5]. Und in seinen kunstphilosophischen Schriften heißt

[3] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 13).
[4] „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 13).
[5] „Transcendentaler Idealismus 1800—1801" (1, 3, 349).

es, daß die Natur als ein Kunstwerk der göttlichen Imagination zu betrachten sei und „die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes“[6]. Solchen Behauptungen Schellings stimmten die Romantiker aus vollem Herzen zu. So schrieb einmal der ältere Schlegel an Schleiermacher im Juni 1800: „Es ist doch wirklich etwas Ansteckendes und Epidemisches dabei, der Depoetisationsprozeß hat freilich schon lange genug gedauert, es ist einmal Zeit, daß Luft, Feuer, Wasser, Erde wieder poetisiert werden[7]. Man kann also wohl sagen, daß Schelling die romantische Bewegung in sich aufgenommen hat, und daß er ihrer Vergötterung der Poesie das Unendlichkeitsproblem in der besonderen Form entnahm, in der es ihm nun zum Eckstein seiner Philosophie wurde.

§ 3.

Abhängigkeit Schellings von fremden Einflüssen überhaupt.

Aber dieser Einfluß auf Schellings Problemstellung war nur der unmittelbarste. Auch von seinen Vorgängern ist er schließlich abhängig; denn Schelling hat während des langen Laufs seiner philosophischen Entwicklung seine Grundanschauungen besonders oft gewechselt. Er selbst hat zwar geglaubt, daß er stets konsequent die Grundrichtungen seines Denkens von Anfang an einheitlich festgehalten habe, und daß es sich im wesentlichen bei ihm nur um einen allmählichen Ausbau und um Ergänzung seiner ursprünglichen Meinung handele. In Wirklichkeit ist es aber ganz unmöglich, bei dem dauernden Wechsel und Schwanken seiner Grundüberzeugung, aus dem Ganzen seiner Schriften irgendein einheitliches, geschlossenes System konstruieren zu wollen. In der ganzen Zeitspannung der Entfaltung seiner schriftstellerischen Wirksamkeit hat es ihm nicht an Eigenheit des Denkens und an Kraft zu einer wirklich originalen Wendung seiner Motive gefehlt. Aber mindestens ebenso sichtbar blieben auch die entscheidenden Einflüsse, die er ständig erfuhr, und die ihn dann immer wieder unvermutet in ganz neue Bahnen drängten. Den ersten Ausgang nahm seine Philosophie von Fichte und dabei wirkte bald noch Spinoza, Leibniz, Kant, Giordano Bruno und die neue Naturforschung jener Zeit mit anregend. Und später waren es dann deutlich theistisch denkende Geister, wie etwa Eschenmayer oder der Theosoph Baader und Böhme und zuletzt noch Aristoteles, die ihn nachdrücklich beeinflußt haben. So ist es bei Schelling besonders wichtig, seine Philosophie in Hinsicht auf sein Verhalten zu seinen Vorgängern in Betracht zu ziehen. Wir brauchen nur diejenigen Philosophen auszusuchen, welche inbezug auf das Unendlichkeitsproblem am meisten Einfluß auf ihn gehabt haben. Es genügt daher für uns, Giordano Bruno, Jakob Böhme und Spinoza im Verhältnis zu Schelling zu betrachten.

Kapitel II.

Die wichstigsten historischen Beziehungen.

§ 1.

Giordano Bruno's Philosophie wollen wir zuerst kurz zusammenfassen, bis wir seinen Einfluß auf Schelling untersuchen. Die Schrift, welche für uns in Betracht kommt, ist „von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“. In dieser hat er das Wesen Gottes und die Unendlichkeit des

[6] „Transcendentaler Idealismus 1800—1801“ (1, 3, 349).
[7] Vgl. aus Schleiermachers Leben III, S. 182.

Universums erörtert. Gott ist für ihn nicht außerhalb der Welt, sondern die Welt ist in ihm. Das ganze Weltall ist erfüllt mit einem ewigen Gesetz, einer göttlichen Kraft, die ihrem Wesen nach unendlich und Gott gleich ist. Durch diese Kraft ist alles harmonisch geordnet; sie ist die Ursache in allen Dingen. Der Substanz oder dem inneren Wesen nach sind alle Dinge gleich. Alle einzelnen Dinge sind nur Erscheinungen des einen, ewigen, unendlichen Gottes. Die göttliche Substanz ist Weltursache und Weltzweck zugleich. Im einzelnen Dinge ist die Ursache und der Zweck verschieden; aber in Gott sind „causa efficiens" und „causa finalis" eins. In Gott sind Denken und Schaffen der Wirklichkeit gleichzeitig. Die Schöpfertätigkeit Gottes ist nichts anderes, als eine Formung und Bildung aller Wesen des Weltalls. Das Universum ist Entfaltung der Möglichkeit Gottes in der Wirklichkeit; denn Möglichkeit und Wirklichkeit sind in der göttlichen Substanz in absoluter Einheit. Gott ist Geist und ein Geist kann nur bilden und schaffen. Er ist einem Künstler gleich, welcher die Idee aus sich selbst hervorbringt und auch die Dinge schafft. Die unendliche Möglichkeit in Gott, welche auch zugleich Wirklichkeit ist, ist die Materie; und diese Materie, aus welcher er unendliche Formen und Gestalten schafft, ist das, in dem Stoff und Form eins sind. In diesem Falle bringt der Künstler, wenn wir Gott als solchen bezeichnen dürfen, den Stoff aus sich hervor; ihm steht der Stoff nicht fremd gegenüber. Die Materie hat keine besondere Form, weil sie die Möglichkeit aller Formen ist. In der unendlichen Substanz verschwinden alle Besonderheiten; denn da sie alles ist, kann sie nicht Besonderes sein, und da die ganze Natur eine immerwährende Tätigkeit und Selbsterschaffung Gottes ist, ist das Universum seinem Wesen nach unwandelbar und ewig, obwohl es in seinen einzelnen Momenten und Tätigkeiten nur ein Abbild des ersten Prinzips ist. Vollkommenheit ist das Wesen des Universums, denn es stammt aus einer unbegrenzten Urkraft. Eine ganze Anzahl von Stellen über die Einheit von Form und Stoff in der Materie hat Schelling aus Bruno's Schriften in sein „Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, 1802", aufgenommen. Es dürfte daher angebracht sein, einige Stellen von Giordano Bruno wiederzugeben[8]. „Wir müssen von der zufälligen Form die notwendige, ewige und erste Form unterscheiden, welche aller Formen Form und Quelle ist". Ferner: „Die vollkommene Möglichkeit des Daseins der Dinge kann vor ihrem wirklichen Dasein nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu sein, ohne wirkliches Dasein gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie da waren . . ." Ein andermal heißt es: „Man hüte sich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt miteinander gemein haben". Und schließlich noch: „Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zu Grunde liegt, ist ein mannigfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt, in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und unteilbar . . ."

Wir sehen also, daß Bruno's Materie kein hypostasiertes Ding ist, sie ist weder physisch noch psychisch, sondern dasjenige, was allem zugrunde liegt. Sie ist Wesen aller Wesen, Form aller Formen und die allgemeine Idee, welche allen Dingen innewohnt. Nun können wir an verschiedenen Stellen bei Schelling zeigen, wie sein Begriff der Materie von Bruno abhängig ist. Es heißt: „Das dunkelste aller Dinge ist die Materie . . .; ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt"[9]. Ein andermal lesen

[8] Wir zitieren nach der Anmerkung in Schellings sämtlichen Werken, Abt. I, Bd. 4, S. 331.

[9] „Von der Weltseele, 1798" (1, 2, 359).

wir: die wahre Idee der Materie „ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips selbst, schlechthin einfach, also unwandelbar ewig“[10]. Oder: „Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen sind . . .“[11]. Es ist also keine Materie, welche der sinnlichen Anschauung zugänglich ist, sondern sie ist nur mit der Vernunft zu fassen. Es heißt: „Die Materie ist an sich ohne alle Mannigfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deswegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche, in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber, wodurch sie verschieden und wodurch sie jedes sich von dem anderen absondern, ist die Form“[12]. Hatte Bruno behauptet, daß in der Gottheit das Wesen und die Form eine absolute Einheit bilden, so sagt auch Schelling: „Durch die Form aller Formen also kann das Absolute alles sein, durch das Wesen ist es alles“[13]. Auch heißt es noch: „Auf diese Weise geht das Absolute, . . . in eine Erscheinung zwar über, in eine absolute Einheit der Vielheit . . . was wir Universum nennen“[14]. Daß Schellings Absolutes, wie Brunos Substanz, die absolute Einheit von der Form und dem Stoff ist, geht aus dem folgenden hervor: „Jene Indifferenz also im Absoluten, daß nämlich in Ansehung seiner die Idee, die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, . . .“[15].

Schelling hat aber auch etwas Prinzipielles gegen Bruno einzuwenden; er macht ihm den Vorwurf, ein „Hylozoist“ zu sein. Dabei versteht er unter Hylozoismus die Annahme eines ursprünglichen Lebens der Materie, und zwar so, daß dies „actu“ und „explicite“ vorliegt nicht nur „potentia“ und „implicite“[16]; d. h. aber, daß die Materie aus eigener Kraft alle Dinge schafft und auch für die Erweckung des Lebens von keinem direkten Eingriff Gottes abhängig ist. Trotzdem ist Schellings Begriff von der Materie in seinen Grundzügen offensichtlich durch Bruno beeinflußt und im Bewußtsein hiervon hat er seine Schrift nach der von Bruno benannt.

§ 2.

Jakob Böhme hat einen nicht geringeren Einfluß auf Schelling ausgeübt. Böhmes Philosophie beruht auf einer großartigen Durchdringung von Religion und Naturphilosophie. Gott ist nach seiner Meinung alles. Er ist überall und aus ihm ist alles entstanden. Wenn Gott nun alles ist, so muß er auch der Grund des Bösen sein. Der Schwerpunkt der ganzen Lehre von Jakob Böhme liegt daher darin, Gott als den metaphysischen Grund zu fassen, ohne seiner Heiligkeit dadurch Abbruch zu tun. Seine Lehre geht von der Anerkennung eines ursprünglichen Gegensatzes in Gott aus. Sie hat viel Aehnlichkeit mit der von Nicolaus Cusanus über die „coincidentia oppositorum“ in Gott. Nach Jakob Böhme ist Gott in allen Dingen, und in allen Dingen existiert ein Urgegensatz von Gutem und Bösem, welcher in Gott wurzelt, denn ohne Gegensatz ist keine Offenbarung möglich. Gott braucht gerade für seine Offenbarung zwei entgegengesetzte Prinzipien. Aber in Gott sind diese zwei Prinzipien in absoluter Einheit; diese Einheit ist positiv. Gott ist nach Jakob Böhme über alle Gegensätze: er ist attributlos, bewegungslos, unpersönlich, das ewige Eine. Kurz: er ist alles und nichts. Er ist aber auch wieder gegenstandsloser Wille, und weil er nichts außer sich hat, begehrt er nur sich selbst und beruht in sich selbst. In diesem Zustand ist der

---

[10] „Bruno 1802“ (1, 4, 310).
[11] „Bruno 1802“ (1, 4, 311).
[12] „Bruno 1802“ (1, 4, 311).
[13] „Bruno 1802“ (1, 4, 312).
[14] „Bruno 1802“ (1, 4, 312).
[15] „Bruno 1802“ (1, 4, 328).
[16] „Stuttgarter Privatvorlesungen 1810“ (1, 7, 444).

Urwille noch nicht sich selbst offenbar. Aber weil in Gott zwei Prinzipien sind, entsteht nun in ihm der Wille zur Offenbarung. In dem göttlichen „Nichts" erwacht die Begierde zum „Ichts". Der Urwille, die schauende Weltkraft sich zu offenbaren, schafft sich selbst in dem angeschauten Weltinhalt einen Spiegel und schaut in diesem sich selbst, und dies ist die Ursache des Universums. Diese Geburt oder Offenbarung Gottes ist eine ewige Geburt, eine zeitlose Offenbarung. Gott offenbart sich selbst also durch Gegensätze, d. h. durch das „Ja" und durch das „Nein", welche ursprünglich in ihm sind. „Ja" ist Leben und „Nein" ist die verzehrende Kraft. „Ja" ist Liebe und „Nein" bedeutet Haß. Ohne Haß kann sich die Liebe nicht offenbaren. So wird Gott zu der Natur in ihm offenbar. Nach der Scheidung erst entsteht also in Gott die Weltschöpfung. Die zweite Stufe der Weltschöpfung ist nach Jakob Böhme die Materie, welche in Kontraktion und Expansion besteht. Es wären wohl einige Stellen aus Böhmes Schrift als Beleg für seine Darstellung, daß Gott als Wille zweier Prinzipien ist, angebracht. „Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen der Kreatur, als ein ewiges Nichts; er hat weder Grund, Anfang noch Stätte; und besitzet nichts, als nur sich selber: er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selber nur Eines . . ."[17]. „Dieser dreifache Geist ist ein einig Wesen, und da er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand: Ein Urstand des Ichts, und ist doch die ewige Verborgenheit . . ."[18]. Ferner heißt es: „In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur ist nichts als eine Stille ohne Wesen; es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe, und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende"[19].

Schon mit diesem letzten Gedanken hat Jakob Böhme offensichtlich auf Schelling gewirkt. Für die Konstruktion der Materie nimmt auch Schelling zwei Kräfte der Prinzipien an, eine attraktive und eine retardierende Kraft oder anders ausgedrückt ein positives und ein negatives Prinzip. Diese Anlehnung an Böhme geht z. B. aus folgenden Stellen der Schellingschen Schrift „Weltseele" „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur", deutlich hervor. Es heißt: „Daß der Materie ein Gegensatz, . . . liege . . ."[20]. Und zwar: „Die beiden Prinzipien, ewiger Gegensatz und ewige Einheit . . . die Materie"[21]. In der „Weltseele" nennt er die beiden Kräfte, die der Natur zugrunde liegen, die positive (expansive) Kraft und die negative (retardierende) Kraft. Es heißt: „Diese beiden streitenden Kräfte . . . Prinzips"[22]. In seiner Schrift: „Dynamischer Prozeß", sieht er geradezu die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft darin, „die Materie zu konstruieren"[23]. Wieder heißt es: Die Materie besteht aus zwei Kräften — einer expansiven und einer attraktiven Kraft; „die erste an und für sich betrachtet, ist ein reines Produzieren . . . , die andere erst bringt . . . Entzweiung . . . Produktion"[24]. Diese Kräfte, welche positiv und negativ heißen können, sollen in ein und demselben identischen Subjekt der Natur, ursprünglich vereinigt angenommen werden. Aber weil ein ursprünglicher Gegensatz zweier Kräfte in diesem Subjekt existiert, kommt jedenfalls eine Produktion zustande[25]. Und dies ist der Gedanke Jakob Böhmes.

Aber auch darin zeigt sich Schelling von Böhme beeinflußt, daß er das Absolute wie Böhme als Wille auffaßt, und es so als Band zwischen

---

[17] Jakob Böhmes sämtliche Werke, herausgegeben von K. W. Schiebler, Leipzig, 1843. „De Mysterio Mangno", Kapitel I, S. 7.
[18] „Mysteriomangno" Kap. I, S. 8.
[19] „Menschenwerdung Christi", 2. Teil, Kap. 1, Vers 8.
[20] „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 359).
[21] „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 371).
[22] „Von der Weltseele 1798" 1, 2, 381).
[23] Vgl. „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses 1800" (1, 4, 1).
[24] „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses 1800" (1, 4, 5).
[25] Vgl. „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses 1800" (1, 4, 6).

dem Unendlichen und dem Endlichen ansieht[26], denn nichts anderes ist dieses Band als die unendliche Liebe Gottes seiner selbst, die unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren; und das Wesen des Absoluten ist eben diese Lust selbst, eben dieses Sichselberwollen; denn das Wesen Gottes ist Sich-Selber-Wollen und jedes Wollen ist eine Selbstbejahung Gottes und jede Selbstbejahung ist eine Position Gottes[27].

Auch die Lehre Böhmes von dem sich selbst entgegengesetzten Prinzip in Gott, ohne das er sich nicht offenbaren könnte, also die Lehre vom Ursprung des Bösen in der Welt durch Gott, finden wir bei Schelling wieder, allerdings erst in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809". Hier wird Gott die Identität von Grund und Existenz, als zwei entgegengesetzte Prinzipien genannt. Er ist das Wesen des Grundes dieser Existenz, geht allem Grunde vorher und ist das Absolute oder der Urgrund[28]. Es gibt in Gott einen Grund seiner Existenz, welcher von Gott unabtrennlich, aber doch getrennt ist. Dieser Grund der Existenz heißt Sehnsucht. Es heißt: „Aber entsprechend der Sehnsucht, . . . , erzeugt sich in Gott selbst . . . reflexive Vorstellung, durch welche . . . Gott sich selbst in einem Ebenbild erblickt"[29]. Und ähnlich wie bei Böhme heißt es, daß die Sehnsucht, der Grund der Existenz in Gott und Gott gleich sei, durch den Verstand erregt, nunmehr danach strebt, das Lebenslicht zu erblicken, welches in Gott ist; und dadurch entsteht etwas Einzelnes und Begreifliches[30]. Aber wie bei Böhme beweist auch für Schelling die Wirklichkeit des Bösen, daß es zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen ist, eben weil jedes Wesen nur in seinem Gegenteil offenbar werden kann[31]. Gott selbst muß, um zu sein, einen Grund haben, und wenn der Grund auch zu seinem Wesen gehört, so muß er doch wieder von ihm verschieden sein. Nun ist Gott als Geist reinste Liebe. Aber die Liebe kann nicht das entgegengesetzte Prinzip, den Haß, aufheben, denn sie würde damit sich selbst aufheben[32]. So beweist er, wie Böhme, die Wirklichkeit des Bösen in der Natur und im Menschen[33]. Aehnlich äußert sich Schelling im „Weltalter", daß in Gott ohne sein Zutun zwei Prinzipien sind, Liebe und Egoität[34]; daß Gott seiner Natur nach ein ewiges Nein und ein ewiges Ja und die Einheit beider ist[35]; daß die ganze Schöpfung auf Erhebung des Ja über das Nein geht[36]. Es sind also in Gott das Ja (Liebe), das Nein (Gegenteil von Liebe) und die Einheit beider ineinander. Dasein kommt zustande, wenn das Nein durch das Ja, die Liebe überwunden wird[37].

Trotz solcher Uebereinstimmungen macht Schelling auch gegen den Theosophismus Böhmes prinzipielle Einwendungen, indem er ihn für „Empirismus" oder was für ihn dasselbe ist, für „falschen Rationalismus" erklärt. Denn der „falsche Rationalismus" wie der Theosophismus von Jakob Böhme, so behauptet Schelling, kümmern sich gar nicht um ein

---

[26] Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806" (1, 2, 361).
[27] Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806" (1, 2, 362). — „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 1806" (1, 7, 158).
[28] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 407/408).
[29] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 360).
[30] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 361).
[31] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 373).
[32] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 375).
[33] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 376).
[34] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 211).
[35] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 218).
[36] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 287).
[37] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 303).

Sein Gottes, sondern gehen in der Bewegung des Denkens von einem „negativen prius", d. h. von einem „Nichtseienden" aus[38]. Auch hält er dem Theosophismus vor, daß er in einem mystischen Schauen stecken bleibe, bei dem alle Auseinandersetzung des Verstandes aufhöre, so daß man ihn nicht wissenschaftlich erklären könne[39]. Man muß erst gewisse Momente des Denkens durchlaufen, um zu solchen Zielen des Denkens zu gelangen. Doch bleiben die Lehren von den zwei Kräften bei der Konstruktion der Materie, von dem Absoluten als dem Wollen, das sich selber will, und von den entgegengesetzten Prinzipien in Gott auffallende Parallelen zu Jakob Böhme[40].

§ 3.

Spinoza kann um so einwandfreier zu den Philosophen gerechnet werden, an die sich Schelling bewußt angelehnt hat. Schelling kann in gewissen Sinne direkt ein Neu-Spinozist genannt werden. Er schreibt einmal an Hegel: „Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht; du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich"[41]. Es liegt viel Wahres in dieser Behauptung. Das „Selbstbedingte", welches Spinoza als Substanz auffaßte, faßt Schelling als absolutes Subjekt oder Ich auf. Spinozas Lehre ist kurz folgende: Für Spinoza ist die Substanz Natur oder Gott, welcher sich in den Modi unendlicher Attribute ausdrückt, von denen uns Denken und Ausdehnung bekannt sind. Das Wesen Gottes schließt seine Existenz ein. Gott ist Ursache seiner selbst, „Causa sui"; auch ist er unendlich, unteilbar, ewig, ohne Negation. Er bestimmt sich selbst, ist aber zugleich in sich ruhend, innewohnende Ursache der Dinge. Spinozas Anwendung der geometrischen Methode in seinem System der Philosophie macht ihm unmöglich, eine Entstehung oder ein Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen zuzugestehen. Dem Wesen des Unendlichen ist das Endliche immanent. Die einzelnen Dinge folgen notwendig aus der Idee Gottes, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammengenommen, zwei Rechten gleich sind. Die endlichen Dinge sind nur Modi oder Accidenzen der unendlichen Attribute — Denken und Ausdehnung — Gottes und sind nur nach der Art der Erkenntnis voneinander verschieden. Denn es gibt nur eine Substanz, die sich in den beiden Attributen ganz und ungeteilt in ihrem Wesen ausdrückt.

Wenn man nun Spinozas Gedanken mit denen Schellings vergleicht, so ist als erstes zu erkennen, daß sich Schellings Identitätsphilosophie an Spinoza anlehnt; denn die Identität von Denken und Sein, welche seiner Identitätsphilosophie zugrunde liegt, ist im Sinne Spinozas. Doch macht er auch wieder Einwendungen, und zwar wirft er Spinoza vor, ein „formeller

---

[38] Vgl. „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung .... 1841—1842" (2, 3, 124/125).

[39] Vgl. „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827" (1, 10, 188).

[40] Obwohl Schellings Schriften von 1809—1821 eine starke Neigung zum Theosophismus oder Mystizismus Böhmes zeigen, ist es schwer, aus diesem eine direkte Einwirkung Böhmes auf Schelling zu finden; denn Schelling selbst spricht kaum von Böhme in seinen Schriften. Trotzdem ist der allgemeine Einfluß des damals größten bayerischen Philosophen und Mystikers, Baaders, auf Schelling deutlich. Schelling kam im Jahre 1806 nach München und war mit Baader sehr befreundet. Daß er durch Baader auf Böhmesche Schriften und Theosophismus aufmerksam gemacht wurde, ist aus seinem Bekenntnis zum „Schwärmertum", das er Ende 1806 in der „Streitschrift gegen Fichte" machte, deutlich. Scheling sagt: „Ich schäme mich des Namens vieler sogenanter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben . . . sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahrzumachen; habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs .... aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerter Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen." (Schellings sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 7, S. 120). Schelling selbst spricht auch mit Achtung in seinen Briefen über die „Doktrinale Größe" der Baaderischen Theosophie.

[41] Vgl. „Aus Schellings Leben", Bd. 1, S. 76.

Dogmatiker" zu sein[42], und behauptet, daß seine Substanz bloß aus der Erfahrung aufgegriffen sei und nur einen „antithetischen Ursprung" habe[43]; denn er gehe eigentlich vom Objekt aus, anstatt vom absoluten Subjekt und er mache das Sein zum Grunde statt das Wesen. Wenn es nur eine Substanz gibt, so kann sie nach Schelling nicht im Gegensatz zum Denken sich ausdrücken, sondern in allem muß die ganze Substanz, die Einheit von Denken und Sein sich darstellen. Wir müssen gestehen, daß Schellings Vorwürfe insofern nicht berechtigt sind, als er den Begriff der Substanz ganz anders auffaßt als Spinoza. Schelling versteht unter Spinozas Substanz ein bloßes, lebloses, totes Sein; und dieses wirft er Spinoza vor[44]. Aber wenn wir richtig untersuchen, finden wir, daß Spinoza unter Substanz dasjenige versteht, was Ursache seiner selbst ist. Substanz ist für Spinoza nur ein anderer Name für das Absolute. Der wesentlichste Unterschied ist: wenn Schelling Spinozas Substanz zu seinem Ich umkehrt, so will er damit zwischen Sein und Tätigkeit unterscheiden, und zwar faßt er sein Ich als reine Tätigkeit auf und ordnet also das Sein der Tätigkeit unter, indem er das Sein als ein Produkt der Tätigkeit darstellt.

Schelling trennt sich aber von Spinoza auch in bezug auf die Ethik. Hier hält er ihm vor, daß er nur ein dogmatisches Moralprinzip habe. Schelling ist der Meinung, daß Spinoza nämlich die endlichen Dinge von den unendlichen nur den Schranken oder besonderen Formen des Denkens oder der Ausdehnung nach unterscheide und daraus folgere er als höchstes Gebot: „Vernichte dich selbst", also das Einswerden mit dem Unendlichen, das sich durch die absolute Kausalität vollzieht; denn für ihn ist das Endliche eine Modifikation des Unendlichen. Schelling stimmt nun mit Spinoza darin überein, daß es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gibt. Es heißt: es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben; „aber die Philosophie kann umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen"[45]. Dieses faßt Schelling aber anders auf als Spinoza; Schelling stellt nämlich im Anfang seines Philosophierens, in seinem Briefe über „Dogmatismus und Kritizismus", das Absolute nicht als realisiert dar, sondern als unendlich realisierbar. Dieses Ziel ist nur durch unbegrenzte Aktivität des individuellen Subjekts erreichbar. Für ihn ist diese Identität des Subjekts und Objekts, Unendlichen und Endlichen nur praktisch realisierbar. Sein höchstes ethisches Ideal oder „meine Bestimmung im Kritizismus", wie er sagt, „nämlich ist, — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit"[46]. Spinozas Substanz ist eine feste Wirklichkeit, während Absolutes immer neu errungen werden muß. Dies ist es, was Schelling unter transcendentaler Freiheit des individuellen Subjekts versteht.

Noch einen wichtigen Begriff hat Schelling mit Spinoza gemeinsam, den der „intellektuellen" Anschauung, und wieder kann er sich seinem Vorbild nicht restlos anschließen[47]. Intellektuelle Anschauung tritt nach Schelling nur dann ein, wenn das Anschauen des Subjekts mit dem Angeschauten identisch geworden ist[48]. Er meint nun, daß für Spinoza diese intellektuelle Anschauung zwar die letzte Stufe der Erkenntnis war[49], daß

---

[42] Vgl. „Ueber die Konstruktion der Philosophie 1803" (1, 5, 127).
[43] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 276).
[44] Vgl. „Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft 1821" (1, 9, 218). „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827" (1, 10, 47).
[45] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 314).
[46] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 335).
[47] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 317—321); „fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 354).
[48] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 319).
[49] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 317).

er sie aber objektiviert hat[50]. In Schellings Philosophie dagegen ist gleich der Ausgangspunkt das „Ich in der intellektuellen Anschauung"; und dieses Ich ist nichts anderes als Spinozas Substanz, betrachtet unter der Kategorie der Tätigkeit.

Trotz aller Einwendungen geht der Einfluß Spinozas auf Schelling doch in die Tiefe. Dies hat Schelling selbst dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er in der Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" zugibt, daß Spinozismus, richtig verstanden, Freiheit nicht aufhebt. Was aber Schelling von Spinoza übernehmen und gerade durch seine Einwendungen weiter bilden konnte, das ist die Identität von Sein und Denken, das überganglose Ineinander vom Unendlichen und Endlichen, die intellektuelle Anschauung.

Kapitel III.

Der Wandel des Systems bei Schelling und seine Ursache.

Diese drei wichtigsten Beispiele mögen genügen, um das erwähnte Anlehnungsbedürfnis Schellings zu charakterisieren. In welchem Augenblick seiner Entwicklung, oder wie er solche Vorbilder benützte, werden wir nun sehen, indem wir das Unendlichkeitsproblem bei Schelling in seinen Wandlungen verfolgen. Daß sich sein Grundproblem aber dauernd wandeln mußte, liegt noch an seinem besonderen Verhältnis zu dem Denker, der ihm historisch am nächsten steht, und zu dem er auch eine persönliche Beziehung hatte, zu Fichte. Das Eigentümliche dieses Verhältnisses besteht darin, daß die Lehre Fichtes eigentlich unverstanden an ihm vorüberzog. Schelling hatte eher einen Sinn für das, was bei Fichte zu kurz gekommen war: für Natur und Kunst. Die ewigen Grundkategorien der Fichteschen Philosophie wurde er aber zunächst nicht los. Es sind dieselben, mit denen Schelling sich gegen den bloßen Spinozismus wehrte; das Ich und die Tätigkeit. Anstatt aber von der umfassenden Systematik aus, die hinter Fichtes Kategorien steckte, dessen Lücken zu ergänzen, fühlte er sich im Gegensatz zur Fichteschen Philosophie und mußte nun die übernommenen Grundbegriffe, von denen er wohl die negative Abgrenzung gegen das Bisherige erfaßt hatte, nicht aber ihre kategoriale Bedeutung, dauernd wandeln. Von einer Anlehnung an Fichte kann man also eigentlich nicht sprechen, da Schelling vielmehr an Fichte stets vorbeidachte. Wohl ist aber Schelling zu einem Denker mit typischem Anlehnungsbedürfnis geworden, weil er von den Fichteschen Grundbegriffen ausging, deren Systematik er doch nicht meinte. Die zahlreichen Systemversuche, die sich daraus ergaben, sollen uns im folgenden beschäftigen.

Denn obwohl Schelling noch behauptet, „das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigentümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transcendental — sowohl als Naturphilosophie beständig orientiert habe"[51], so können wir ihn doch nicht beim Wort nehmen, und seine gesamte Philosophie als ein einheitliches System auffassen. Er ist sein ganzes Leben hindurch mit der Umbildung und Umgestaltung seiner Lehre beschäftigt gewesen, wahrscheinlich ohne zu ahnen, welche Kluft zwischen den verschiedenen Entwicklungsperioden liegt.

---

[50] Vgl. „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" (1, 1, 319).

[51] Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 108).

SYSTEMATISCHER TEIL

Kapitel IV.

Erste Periode.

Der „Kritizismus von 1795."

Obgleich Windelband Schellings naturphilosophische Schriften als erste Periode seiner Philosophie bezeichnet, so wird doch das Unendlichkeitsproblem in Anlehnung an Fichte schon in der Schrift „vom Ich als das Prinzip der Philosophie 1795" und „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795" zum ersten Mal behandelt. Hier wird das Ich als das Ich in der intellektuellen Anschauung aufgefaßt, denn daß die Philosophie von einem einheitlichen Prinzip ausgehen müsse, nimmt Schelling wie Fichte an. Dieses Prinzip soll aber keine Tathandlung des Ichs im individuellen Bewußtsein sein, wie Schelling Fichtes absolutes Ich unverstanden auffaßte, sondern er bezeichnet es als absolutes Subjekt, in welchem Wissen und Sein eins sind. Schelling faßt also dieses Ich so auf, wie Spinoza seine Substanz, d. h., daß er es mehr dem „Sein" als der „Tätigkeit" nahe bringt. Er geht also von einer Art ruhendem oder ontologischem Ich aus, das dem Nicht-Ich ausdrücklich entgegengesetzt wird, aber nichts mit Tätigkeit zu tun hat, und für das er ein besonderes Erkenntnisvermögen, die „intellektuelle Anschauung" in Anspruch zu nehmen, gezwungen ist. Dieses Ich sieht er als erste Konstruktion der Philosophie an. Das Prinzip aller Philosophie ist dieses absolute Ich, welches alles Nicht-Ich ausschließt[52]. Das Ich muß als reine Identität mit sich selbst, als Freiheit bezeichnet werden. Da nun nach Schelling das Nicht-Ich überhaupt keine Existenz hat, und ohne das Ich eine reine Imagination ist[53], so erkennt er in der „Wissenschaftslehre 1795" einen Uebergang vom Unendlichen zum bloßen Endlichen nicht an[54]. In der intellektuellen Anschauung des absoluten Subjekts verschwindet alles Endliche, schen wir

---

[52] Wir wissen, daß für Schelling das Ich in der intellektuellen Anschauung die höchste Wissenschaft und die höchste Realität ist. Es ist absolut und unbedingt, d. h. nur durch seine eigene Identität bedingt. Da das Ich eine absolute Identität, ein reines Sein ohne Differenz oder Einschränkung ist, ist es weder ein reiner, d. h. zusammenfassender, noch abstrakter, d. h. zusammengefaßter Begriff. Denn ein Begriff ist immer nur inbezug auf Vielheit denkbar. Da das Ich nur durch sich selbst bedingt ist, begreift es alle Realität in sich und demnach sind formale Form und materiale Form identisch oder wird jene durch diese gesetzt; m. a. W.: alles Gesetztsein ist nur durch das Selbstsetzen des Ichs möglich. „Auf meinem Ich ruht alles Dasein, mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist; ich nehme mein Ich hinweg und alles was ist, ist nichts", („vom Ich als Prinzip der Philosophie 1795" (Abt. 1, Bd. 1, S. 193). — Da das Ich seiner Natur nach alle Vielheit und Mannigfaltigkeit ausschließt, kann ein Nicht-Ich weder vor dem Ich, noch mit dem Ich zugleich ursprünglich gesetzt werden; denn wenn ein absolutes Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, dann werden zwei absolute Einheiten entgegengesetzt und dadurch hebt das Ich sich selbst auf, welches unmöglich ist. Folglich muß das Nicht-Ich, wenn es überhaupt dem Ich entgegengesetzt wird, nur als absolute Negation = Null gesetzt werden. Dieses bedeutet, daß das Nicht-Ich für sich betrachtet, kein Sein oder Realität besitzt. Wenn überhaupt dem Nicht-Ich ein Sein zukommt, kann es nur dadurch geschehen, daß die Form des Nicht-Ichs in der Form des Ichs aufgenommen oder identifiziert wird, d. h. das Ich in die Form des Nicht-Ichs sich setzt. Wir sehen also, daß das Nicht-Ich ein seiendes Nicht-Ich ist, insofern es die Form der Absolutheit, Unbedingtheit des Ichs in sich aufnimmt und Nicht-Ich zu sein aufhört.

[53] Vgl. „Vom Ich als Prinzip der Philosophie 1795" (1, 1, 187—188).

[54] Vgl. „Philosophische Briefe . . . . 1795" (1, 1, 314).

alles „sub specie aeternitatis". Hierin zeigt sich Schelling von einem mystischen Gefühl geleitet. Charakteristisch ist, daß er diesen Standpunkt gerade Kritizismus nennt und gegen Dogmatismus ausspielt, welcher das Nicht-Ich als eigentliches Prinzip annimmt.

Daß es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gibt, ist nun so zu denken, daß die Endlichkeit von dem Absoluten nicht der Qualität nach, sondern quantitativ verschieden ist, d. h. daß sie von dem Absoluten nur durch die Schranken verschieden ist, welche es sich selbst gesetzt hat[55]. Wenn es aber keinen Uebergang vom Unendlichen zum bloßen Endlichen gibt, so muß dem scheinbar Endlichen selbst die Tendenz zum wahren Unendlichen innewohnen: das ewige Streben sich im Unendlichen zu verlieren[56]. So sehen wir Schelling in dieser ersten Periode zu einem ethischen Idealismus gelangen; sein „kritischer" Standpunkt bezeichnet die Vernichtung des individuellen Ichs. Der Endzweck der Welt ist ihre Vernichtung als eine Welt[57]. Auf diese gewissermaßen kritische Philosophie folgt eine Periode, in der das Unendlichkeitsproblem im Rahmen einer Naturphilosophie auftritt.

Zweite Periode.

A. Die latente Identitätsphilosophie.

Kapitel V.

Naturphilosophie.

§ 1.

Die Schriften.

Die wichtigsten Schriften dieser Periode, welche von 1797—1799 reicht, heißen: „Zur Erläuterung der Wissenschaftslehre 1796—1797", „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797", „Von der Weltseele 1798", „Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie 1799" und „Einleitung zum Entwurf 1799". Die Schriften bis zur „Weltseele" folgen einer induktiven Methode und bemühen sich um naturwissenschaftliche Beweisführung. In diesen Schriften wird gezeigt, daß es notwendig ist, ein einheitliches Prinzip anzunehmen, damit die Natur überhaupt erkennbar und das Leben in der Natur erklärbar sei. In den anderen Schriften fängt Schelling gleich mit einem einheitlichen Prinzip an, das er „reine Tätigkeit" nennt, und deduziert die einzelnen Naturprodukte daraus. Die zwei Schriften von 1799 folgen also einer deduktiven Methode im Gegensatz zu der induktiven Methode der früheren Schriften. Auch nach 1800 hat Schelling aber noch zur Naturphilosophie geschrieben. Es sind im Grunde nur Ergänzungen, doch sind sie schon von der Identitätsphilosophie getragen. Trotzdem wollen wir sie hier mit den anderen naturphilosophischen Schriften zusammen behandeln, mit denen sie die Problemstellung gemeinsam haben. Diese zweite Phase der Darstellung der Naturphilosophie fängt 1801 an, und Schelling hat auf sie sehr viel Wert gelegt, denn er äußert einmal: „Seit dem Augenblick, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801"[58]. Der erweiterte Standpunkt ist zum ersten in der „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" dargelegt. Es folgten „Zusätze zu Ideen der Naturphilosophie 1803" und Zusätze zur „Weltseele" und „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806".

---

[55] Vgl. „Vom Ich als Prinzip der Phil. 1795" (1, 1, 237).
[56] Vgl. „Philosophische Briefe . . . . 1795" (1, 1, 315).
[57] Vgl. „Vom Ich als Prinzip der Philos. 1795" (1, 1, 201).
[58] Kuno Fischers Schelling, S. 355.

§ 2.

Begriff der Naturphilosophie bei Schelling.

Was bedeutet nun „Naturphilosophie" bei Schelling? „Eine Philosophie der Natur" heißt es, „solle die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt, aus Prinzipien (apriori) ableiten"[59]. Da aber Erkenntnis der Natur nach Schelling nur möglich ist, wenn Natur selbst ein Erkennen einschließt, so müssen wir hinzufügen, daß die Naturphilosophie die Möglichkeit auch der Naturerkenntnis ableiten soll. Die Naturwissenschaften oder Erfahrungswissenschaften nehmen die Natur als Gegebenes, Vorgefundenes, als Tatsache an und analysieren und erklären die Tatsachen, die sie vorfinden. Die Naturphilosophie will die gesamte Natur in ihrer Zweckmäßigkeit aus einem Prinzip ableiten; sie will die Möglichkeit des Objekts der Physik und der anderen Erfahrungswissenschaften darlegen.

„Ueber die Natur philosophieren heißt Natur schaffen"[60]. Denn die Natur als Objekt und als Inbegriff alles Seins ist für uns im Anfang garnicht da. In der ursprünglichen Selbstanschauung sind Subjekt und Objekt, Anschauung und Angeschautes, garnicht zu unterscheiden, noch gibt es einen Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand. Erst wenn wir Subjekt und Objekt, Vorstellung und Gegenstand von einander trennen, entsteht die philosophische Frage nach der Erkenntnis der Außenwelt. Die Philosophie kann aber bei dieser Trennung nicht stehen bleiben, sondern sie muß die Einheit durch Freiheit wieder herstellen. Die Fragestellung der Naturphilosophie lautet also: Wie kommt die Welt dazu von Menschen erkannt zu werden? Diese Frage hat dieselbe Bedeutung wie die nach der Entstehung und dem Grund der Dinge. Sie meint nicht eine Entwicklung von Unerkennbarkeit zur Erkennbarkeit — denn zwischen beiden bleibt eine ewige Kluft — sondern von Nichterkenntnis zur Erkenntnis.

Die Dinge nach der Möglichkeit der Entstehung betrachten, ist nach Schelling kritische Weltanschauung, und die Dinge als gegeben annehmen und erklären, ist dogmatische Weltanschauung; also ist Naturphilosophie kritisch und Naturwissenschaft dogmatisch. Naturphilosophie, im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, nennt er auch spekulative Physik. Denn sie kann nicht von Dingen, die ein bloßes Produkt sind, ausgehen, sondern sie muß das Unbedingte in den Dingen aufsuchen. Empirische Wissenschaften, welche sich mit der Bewegung der Dinge beschäftigen, erklären Bewegung aus Bewegung und die Entstehung der Dinge rein mechanisch, von der Oberfläche der Natur. Naturphilosophie oder spekulative Physik will die Bewegung aus der Ruhe erklären, will in die Bewegungsquelle der Dinge eindringen. Sie erklärt die Entstehung der Dinge daher dynamisch.

Die Naturphilosophie, insofern sie nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Welt außer mir fragt, setzt eine bewußtlose oder erkenntnislose Welt, welche wir Natur nennen können voraus, die sich aber zum Bewußtsein und zur Erkenntnis entwickelt. Denn Naturphilosophie, im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, konstruiert die Natur von innen heraus und erklärt die Dinge nicht durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen, sondern nach einer inneren Zweckmäßigkeit. Sie behauptet, daß unsere Erkenntnis der Dinge nichts anderes als ein Vernunftprodukt ist, das die Natur selbst in uns angelegt hat. Weil aber unsere Erkenntnis durch die Natur erzeugt und organisiert wird, ist Natur etwas Organisierendes, welche nach inneren Zwecken handelt.

---

[59] „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 11).
[60] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799" (1, 3, 13).

Die Naturphilosophie geht also auf objektive Naturzweckmäßigkeit aus gegenüber der subjektiven Naturzweckmäßigkeit, welche Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" behandelt. Nach Kants Meinung wohnt der Zweckbegriff nicht in den Dingen selbst, sondern er ist nur ideal oder subjektiv. Der Zweckbegriff ist ein Reflexionsbegriff, welcher uns hilft, die Dinge organisch zu erklären, aber kein Produktionsprinzip, durch welches die Dinge entstanden sind. Zweck bedeutet innere Willensursache, aber nach Kant existiert in den Dingen keine innere Ursache, keine Absicht. Schellings Naturphilosophie dagegen geht von einem inneren Zweck der Dinge aus. Er behauptet: 1. „diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern notwendig denken"[61]. Denn wie es ein andermal heißt, „es ist also eine notwendige Maxime der reflektierenden Vernunft, in der Natur überall Verbindungen nach Zweck und Mittel vorauszusetzen"[62]. 2. Wo aber Zweckmäßigkeit ist, da ist auch Geist, Begriff, Intelligenz. 3. Auf diese innere Zweckmäßigkeit der Natur gründet sich die Erkennbarkeit der Natur, denn wo der Keim einer Zweckmäßigkeit in der Natur ist, da ist auch „Keimnatur" ein Produkt des Geistes, und wenn Natur nicht ein Produkt des Geistes wäre, so könnte sie auch nicht erkannt werden.

Das Wesentliche an Schellings Begriff der Naturphilosophie also ist, daß ihm die Zweckmäßigkeit der Natur als real gilt, was Kant gerade verneint. Die Natur ist nicht etwas Totes, sondern entwickelt sich nach einem inneren Zweck; sie ist die Auswirkung einer mächtigen Teleologie. Dies ist es, was die Naturphilosophie nach Schelling zu beweisen hat.

§ 3.

Begriff der Natur in der ersten Fassung der Naturphilosophie.

Wir haben gesehen, daß die Natur bei Schelling vom Geiste innerer Zweckmäßigkeit durchzogen ist. Darum sagt er: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein"[63]. Die Natur ist also die Einheit von Materie und Geist; nur unter dieser Bedingung ist die innere Zweckmäßigkeit und ihre Erkenntnis möglich. Hier liegt der Keim seiner späteren „Identitätsphilosophie", bei der nur das „Wie" der Identität in seiner besonderen Fassung auftritt. Zum ersten Mal begegnet uns dieser Begriff der Einheit von Materie und Geist in der Schrift „Zur Erläuterung der Wissenschaftslehre 1796—97". Damit tritt das Unendlichkeitsproblem aber schon in ein neues Stadium ein gegenüber demjenigen der ersten Periode. Der Begriff des „Ich" hat sich geändert und wird nun „Geist" genannt. Dieser ist nicht mehr das mystische Ich der intellektuellen Anschauung. Aber der Begriff Geist ist immer noch rein subjektiv aufgefaßt; denn Geist ist das, was erst Objekt werden soll. Und zwar schafft der Geist durch freie Handlung Materie. „Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut"[64]. Er erkennt also eine Sinnenwelt an und will diese aus der Handlung des Geistes erklären.

Somit wird in der neuen Fassung des Unendlichkeitsproblems das früher ontologische Ich, welches ein ruhendes Prinzip war, zum Geist, welcher einen Willen besitzt und welcher immer wird und nicht ist. „Der Geist", so sagt er selbst, „ist ein ursprüngliches Wollen"[65]. Die Natur ist ein Produkt des freien Willens des Geistes und dauert nur fort

[61] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 54).
[62] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 54).
[63] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 56).
[64] Vgl. „Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796—1797" (1, 1, 380).
[65] Vgl. „Zur Erläuterung des Idealismus . . . . 1796—1797" (1, 1, 395).

durch sein Wollen[66]. Ja, die objektive Welt ist nur erklärbar, wenn sie ein Produkt des Geistes ist, denn Geist und Natur bedingen einander[67]. Wie pantheistisch er dies auffaßt, möge folgende Stelle zeigen: „Vom Moosgeflecht an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach ein und demselben Ideal von Zweckmäßgkeit zu arbeiten ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bestrebt ist"[68].

Weil der Geist nun ein Wollen ist, vereinigt er in sich Tätigkeit und Leiden; und diese sind die ursprünglichen Handlungsweisen des Geistes. Leiden ist eingeschränkte Tätigkeit. Die reine Tätigkeit ist unendlich, die eingeschränkte ist endlich. In dem Geist allein ist aber die unendliche und endliche Tätigkeit verknüpft; der Geist, der ursprünglich unendlich ist, muß sich endlich machen, Objekt werden, um sich seines eigenen Wesens bewußt zu werden[69].

Diese widersprechenden Tätigkeiten bedeuten aber nicht nur Selbstbegrenzung, sondern auch Selbstanschauung des Geistes[70]. Und weil der Geist Selbstzweck ist, so liegt es in ihm, sich selbst unendlich anzuschauen. Selbstanschauung durch Selbstbegrenzung resultiert nun jedesmal in einem Sich-Darstellen, und weil sie unendlich ist, so geht das Produzieren des Geistes bis ins Unendliche, und der Geist als unendliche Produktion und Reproduktion ist die Welt[71]. Er wird also erst durch die Endlichkeit sich seiner Unendlichkeit bewußt[72]. Die verschiedenen Naturprodukte sind die verschiedenen Wege, durch welche der Geist zu sich selbst gekommen ist.

So ist die ganze Natur nichts anderes als eine Geschichte des Selbstbewußtseins des Geistes[73]. Oder anders ausgedrückt: Die Außenwelt ist die fixierte Succession der Vorstellung des Geistes. Denn der Geist ist unendliche Tätigkeit und will jeden Moment ein Unendliches vorstellen; aber er fühlt sich zugleich beschränkt, weil Tätigkeit immer mit Leiden verbunden ist. Seine unendliche Tätigkeit zu erhalten, produziert der Geist in fortwährender zeitlicher Succession von Vorstellungen, was er in momentaner Unendlichkeit nicht vorstellen kann. Aber er soll sich selbst in der Succession anschauen; und dies kann er nur, indem er die Succession fixiert[74].

Also hat sich der Standpunkt gegenüber der vorigen Periode auch darin gewandelt, daß das Endliche aus dem Absoluten bewußt erzeugt wird, während früher kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich war[75]. Aber es ist nicht möglich, die Entstehung der einzelnen Dinge durch die Ursache und Wirkung zu erklären. Der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ist nur teleologisch möglich. Im Ganzen ergibt sich folgendes Resultat: Das ruhende absolute „Ich" ist zum tätigen und leidenden „Geist" geworden, dessen „Wollen" über die fixierte Succession des Endlichen durch Selbstbegrenzung zu sich selbst kommt, sich selbst anschaut. Kurz: Das Unendliche im teleologischen Uebergang zum Endlichen ist Selbstanschauung.

---

[66] Vgl. „Zur Erläuterung des Idealismus . . . . 1796—1797" (1, 1, 396).
[67] Vgl. „Zur Erläuterung des Idealismus . . . . 1796—1797" (1, 1, 358).
[68] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796—1797" (1, 1, 387).
[69] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 369).
[70] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 382).
[71] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 360).
[72] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 382).
[73] Vgl. „Abhandlung zur Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 382).
[74] Vgl. „Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796—1797" (1, 1, 387).
[75] Vgl. „Phil. Briefe 1795" (1, 1, 314).

§ 4.

Die selbständige Naturphilosophie.

War die Naturphilosophie der „Erläuterungen der Wissenschaftslehre" noch als Ergänzung des „Kritizismus" gemeint, als eine Art Anwendung auf die Probleme der Natur, so konnte man das, was mit den „Ideen" beginnt, die selbständige Naturphilosophie Schellings oder Naturphilosophie im besonderen nennen. Denn bei der Wandlung in der Fassung des Absoluten, wie wir eben feststellten, konnte Schelling nicht stehen bleiben. Sein Festhalten an Fichtes Ausgang vom „Ich" neben der Hinneigung zu Spinozas Sein aus Furcht vor einer zu subjektiven Fassung des „Ich", mußte er den wollenden Geist des ersten naturphilosophischen Versuches als bloßes Uebergangsstadium überwinden. Das Gegengewicht lieferte ihm eben die Natur, mit der er den Geist nun im Gegensatz zu der Periode des „Kritizismus" für immer verband. Die Identität von Geist und Natur ist der Gedanke, der von nun an sein Denken beherrscht und beherrschen müßte, denn sie ist nur die Formel für die Vereinigung der beiden Grundtendenzen in Schellings Denken: Zum Ausgehen vom „Ich" und zum Abrücken vom „Ich" zum „Sein". Wenn in der Zeit bis 1801 der Gedanke der Identität seiner Philosophie auch noch nicht den Namen lieferte, wie in der Periode von 1801—1806, so beherrscht er sie doch völlig — nur noch nicht als einheitliches Prinzip. Vielmehr sucht Schelling in dieser Periode die schon vorausgesetzte Identität von Geist und Natur zu dem Aufbau eines Doppelsystems zu benutzen, indem er einmal in der Naturphilosophie vom Realen ausgeht, das andere Mal im ergänzenden transcendentalen Idealismus vom Idealen. Erst die Schwierigkeiten, zu denen ein solches Doppelsystem führte, ließen ihn den Gedanken der Identität zum einheitlichen Prinzip eines gesamten Neuaufbaus wählen. Daß er das vorbereitende Doppelsystem aber vom Realen her mit der Naturphilosophie begann (1796—99) und erst darauf (1800—1801) den „transcendentalen Idealismus" vom Idealen her folgen ließ, ist ein Beweis dafür, daß es sich bei dem Gedanken der Identität zunächst um ein Ueberwinden der gar zu „subjektiven" Fassung des Unendlichkeitsproblems in der eben beschriebenen Uebergangszeit handelte.

Zunächst geht er nun, in den „Ideen" von 1797 dem Problem nach, wie die Materie als eine Konstruktion des Geistes zu verstehen sei, und warum sie so zu verstehen sei; dafür beruft er sich wieder besonders darauf, daß Vorstellung und Gegenstand nur übereinstimmen können, daß also Naturerkenntnis nur möglich ist, wenn man eben annimmt, daß die Endlichkeit dasjenige ist, worin der Geist sich objektiviert. Der Geist ist aber dabei Selbstzweck, so daß das In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Unendlichen und Endlichen wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen ist.

Um nun die Materie als eine Konstruktion des Geistes zu verstehen, weist er darauf hin, daß die mechanische Erklärung der Dinge nicht stichhaltig ist, insofern man sich über die einzelnen Erscheinungen erhebt. Das Ganze der Natur ist nicht durch mechanische Erklärung von Ursache und Wirkung faßbar. Mit seinen Worten: „Fassen wir endlich die Natur in ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus, d. h. ein Abwärtslaufen der Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus . . . Indem wir aber diese beiden Extremen noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich zurückläuft, ein in sich beschlossenes System ist"[76]. Die Natur als

[76] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 54).

Ganzes geht also nur als organische Gesetzmäßigkeit zu erfassen. Ein organisches Produkt ist aber für sich selbst Mittel und Zweck, Ursache und Wirkung, es bildet eine Individualität an und für sich. Bei ihm sind die Teile ohne das Ganze unmöglich, wie das Ganze ohne die Teile[77]. Wegen dieser Wechselbeziehung ist es keine bloße Zusammensetzung von Teilen.

Vielmehr ist es klar, daß dem organischen Wesen ein Begriff zu Grunde liegt[78]. Es ist Produkt des Begriffes, welcher sich selbst bildet. Der Begriff ist nicht nur die Form, sondern er bringt die Materie aus sich hervor. In einem organischen Produkt ist die Materie durch die innewohnende Form bedingt, mehr noch: Form und Materie sind unzertrennlich eins. Es heißt: „Die Organisation aber ist nicht bloß Erscheinung, sondern Selbstobjekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes . . . in sich selbst unteilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation als solche mechanisch ebensowenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst"[79]. Die Organisation in der Natur, die Einheit in der Natur, die Zweckmäßigkeit in der Natur sind nur verschiedene Bezeichnungen für ein und denselben Begriff. Die Materie in jeder Organisation ist vergänglich, zerstörbar, aber die allgemeine Form, der Begriff, welcher sich in den besonderen Exemplaren ausdrückt, oder die unendliche Form überhaupt, welche wir Geist oder innere Zweckmäßigkeit nennen können, ist ewig, unvergänglich und unzerstörbar. Ohne einen sich aus sich selbst heraus entwickelnden Begriff wird die Einheit in Vielheit, Organisation in Desorganisation zerfallen. Durch den Geist nur kommt die Natur zustande, von der Schelling sagen kann: „Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Zentrum aus gebildet hat . . . Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist"[80].

„Das System der Natur ist eben zugleich das System des Geistes"[81]. Man irrt sich, wenn man das Leben durch bloße Lebenskraft erklärt, aber auch wenn man die Materie vom Geist trennt und den Geist allein als das Prinzip des Lebens ansieht[82]. Diese vorausgesetzte Einheit oder Identität von Geist und Natur ist das Prinzip, unter dem die Entwicklung der Natur allein faßbar ist. Die Stufenfolge in der Naur ist eben eine allmähliche Entwicklung des Geistes, der, wie wir schon sahen, in der Natur sich selbst ausdrückt und zu sich selbst kommt.

Vor diesem Prinzip der Einheit von Geist und Natur und der daraus folgenden begrifflichen Entwicklung der Natur, verschwinden die scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze des Organischen und Anorganischen. Nun kann er sagen: „Daß ein und dasselbe Prinzip das Organische und Anorganische verbindet"[83]. Der Mechanismus, welcher in der anorganischen Natur herrscht, ist nur das Negativum des Organischen.

Schelling verwirft von Anfang an den Dualismus von Geist und Materie in der Natur. Ist aber die Natur dem Geist wesensgleich, so geht sie nur als Tätigkeit, also dynamisch zu erfassen; und zwar ist ihm der dynamische Prozeß ein Spiel entgegengesetzter, den Dingen innewohnender Kräfte. Hierunter versteht man nichts anderes als ein be-

---

[77] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 40).
[78] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 41).
[79] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797" (1, 2, 41).
[80] Vgl. „Abhandlung zu Erläuterung . . . . 1796—1797" (1, 1, 386).
[81] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1796—1797" (1, 2, 39).
[82] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1796—1797" (1, 2, 48).
[83] Vgl. „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 350).

ständiges, nur auf verschiedenen Stufen wiederholtes Selbstkonstruieren der Materie. Die Kräfte bezeichnet er als eine, die nach außen geht, eine expansive oder positive, und eine, die nach innen geht, eine retardierende oder negative Kraft. Durch die retardierende oder negative Kraft kommt es erst in der allgemeinen Identität zur Entzweiung und dadurch zur Produktion. Indem nun die beiden entgegengesetzten Kräfte zur ursprünglichen Identität zurückwollen, aber sie nicht erreichen können, entsteht die Stufenfolge in der Natur. In der anorganischen Natur sind es die Stufen des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses. Und weil die organische Natur nichts anderes ist als die in der höheren Potenz sich wiederholende anorganische[84], ferner auch den Kategorien der Konstruktion der Materie entsprechend, gibt es auch Stufen in der organischen Natur; nämlich Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion. Naturphilosophie ist also dynamische Erklärung der Natur, d. h. in ihr werden alle Naturerscheinungen durch die Wirksamkeit der beiden entgegengesetzten Kräfte erklärt. Und daß dies zunächst ganz gegenständlich gemeint war, dafür spricht, abgesehen von der Beziehung der Kräfte, daß Schelling nach dem Jahr 1797 sich eingehend mit Naturwissenschaft beschäftigt hat. Die Entdeckungen eines Volta, Davy, Priestly, Lavoisier, Brown, Kielmeyer, die die Naturerscheinungen im Physischen, Physiologischen und Biologischen durch Polarität von Kräften erklärten, haben auf Schelling, wie wir es an den folgenden Schriften sehen werden, einen starken Einfluß geübt.

Wir werden sehen, daß in den folgenden Schriften neben der reinen realen Seite der Kräfte immer mehr ausdrücklich eine transcendentale Bedeutung derselben einfließt. Ein Schwanken, das mit der Grundposition Schellings, wie wir sie geschildert haben, notwendig gegeben war und überdas auch die bewußte Identitätsperiode nicht hinweg helfen konnte. Die positive Kraft wird ihm zunächst die erste Kraft der Natur in der Schrift „Ueber die erste Kraft der Natur 1798". Denn sie ist die unerschöpfliche Quelle aller Natur, welche kontinuierlich vorwärts strebt. Aber gerade weil diese ursprüngliche positive Kraft, ungehemmt, ins Unendliche fortschreitet und dadurch alle Erfahrungswelt unmöglich macht, muß ihr eine andere negative Kraft Schranken setzen, sie in ihrer unendlichen Bewegung hemmen und damit alle Erfahrung möglich machen. Es heißt: „Diese beiden streitenden Kräfte, zugleich in der Einheit und im Konflikt vorgestellt, führen auf die Idee eines organisierenden, die Welt zum System bildenden Prinzips"[85]. Dies heißt Weltseele.

Das Leben des Ganzen, „die Weltseele", setzt aber ursprüngliche Einheit und ursprünglichen Streit der Kräfte voraus. Die ganze Natur ist ein Spiel der Kräfte, von ursprünglicher Einheit und ursprünglichem Streit zur Wiedervereinigung, deren Form die Polarität ist. Es heißt: „Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen"[86]. Es kann aber nie etwas zu vollkommenem Gleichgewicht der Kräfte kommen, denn die Urkraft oder das positive Prinzip in der Natur ruft die entgegengesetzte Kraft immer wieder hervor. Deshalb nur lebt die Natur als ein Ganzes. Die ganze Natur, anorganische sowie organische, lebt und entwickelt sich von Stufe zu Stufe durch eine innere Notwendigkeit. Es heißt: „Da nun dieses Prinzip die Kontinuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte"[87].

---

[84] Vgl. „Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses 1800" (1, 4, 4).
[85] Vgl. „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 381).
[86] Vgl. „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 459).
[87] Vgl. „Von der Weltseele 1798" (1, 2, 569).

Die Kräfte sind hier schon entschieden transcendental gefaßt; und wenn er auch noch an gegenständlichen Beziehungen wie Expansion, Repulsion, Retardierung, Attraktion festhält, so ist dies doch nicht mehr eine Expansion etc. im realen Sinne, sondern im übertragenen Sinne als Eigenschaft der Tätigkeit, ihre Natur eben nicht physikalisch, „sie sind allein das Nicht-Sinnliche an den Objekten“[88] und ihre Natur dem Geist verwandt. So weiß es Schelling selbst und im Grunde neigt er auch zu dem Uebergewicht des Geistes über die Natur. Aber das Eigentümliche seiner Stellungnahme,das wir charakterisiert haben, läßt ihn schon in dieser Periode die Identität von Geist und Natur betonen.

Hierfür lassen sich Stellen anführen wie: „Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes“[89]. „Die belebte Organisation soll Produkt der Natur sein; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beiden Prinzipien sollen in ihm garnicht getrennt, sondern innigst verbunden sein“[90].

Die einzelnen Naturerscheinungen sind nur die Einschränkungen des absoluten Ichs, d. h. die Einschränkung ist Selbsttätigkeit des Ichs. Und zwar ist sie Selbstrealisation. Die Natur ist also als die Geschichte einer allmählichen Realisierung des Idealen durch eine dynamische Stufenfolge zu verstehen[91]. Geschichte aber ist Freiheit, und auch die Natur verbindet in sich Notwendigkeit mit Freiheit; denn sie ist nicht nur Produkt, sondern zugleich Produktivität[92].

In der ergänzenden transcendentalen Philosophie wird natürlich die Selbstrealisation als Selbstanschauung das Kennzeichen der reinen Tätigkeit liefern. Hier in der Naturphilosophie muß es in der Einheit von Produktivität und Produkt liegen[93]. Die Naturphilosophie sieht die Natur nicht als Produkt an, sondern sie geht von einem Unbedingten aus, von einem Prinzip apriori aller Natur. Dieses apriori, dieses Unbedingte in der Natur, welches allem zugrunde liegt, ist die Natur als Produktivität (natura naturans), im Gegensatz zur Natur als Produkt (natura naturata). Die Naturphilosophie sieht die Natur als r e i n e T ä t i g k e i t an. Ueber Natur philosophieren heißt Natur als Tätigkeit erblicken[94].

Diese Tätigkeit ist nach Schelling nichts, wovon man sagen kann, daß es „ist“, denn alles was ist, ist ein Bedingtes, ein Endliches, welches durch Einschränkung des Unbedingten, der unendlichen Tätigkeit entsteht[95]. Sie ist vielmehr der Inbegriff alles Seins; den Inbegriff alles Seins bildet der höhere Begriff einer unendlichen Tätigkeit. Das Unbedingte, als Prinzip alles Seins, muß für sich selbst sein. Für sich selbst sein aber heißt: sich selbst konstruieren, und dieses ist nur als eine Tätigkeit vorstellbar, welche allein unbedingt ist. „Alles Einzelne sei nur eine Form des Seins selbst, das Sein selbst aber absolute Tätigkeit“[96]. Im philosophischen Sinne ist die Natur als einzelnes Sein nicht ursprünglich, denn die Natur als Tätigkeit, welche Schelling „continuierliche, wirksame Naturtätigkeit“ nennt, bleibt verhüllt hinter den einzelnen Naturprodukten. Das Feuer der ursprünglichen Tätigkeit hat im Schein der einzelnen Produkte seine Leuchtkraft verloren. Diese unendliche Tätigkeit wird aber wieder offenbar, wenn wir die Natur als ihr unendliches Produkt fassen. Durch ein u n e n d l i c h e s W e r d e n wird uns die unendlich in sich ruhende Tätigkeit begreiflich. Durch ein empirisches Unendliches werden wir der absoluten Unendlichkeit inne.

---

[88] Vgl. „Ideen zu der Philosophie der Natur 1797“ (1, 2, 219).
[89] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797“ (1, 2, 39).
[90] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797“ (1, 2, 48).
[91] Vgl. „Aus der allg. Uebersicht der Phil. Lit. 1797—98“ (1, 1, 468/469).
[92] Vgl. „Einleitung zum Entwurf 1799“ (1, 3, 284).
[93] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1, 3, 13).
[94] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1, 3, 13).
[95] Vgl. „Einleitung zum vorigen“ (1, 3, 283).
[96] Vgl. „Erster Entwurf . . . . 1799“ (1, 3, 13).

Es entsteht nun die Frage: Wie ist es zu verstehen, daß die absolute, unendliche Tätigkeit in empirischer Anschauung sich darstellt? Dieses ist nur insofern möglich, sofern die absolute, unendliche Tätigkeit gehemmt wird. „Der eigentliche Begriff für eine empirische Unendlichkeit ist der Begriff einer Tätigkeit, die ins Unendliche fort gehemmt ist . . .“[97]. Die Natur aber hemmt ihre eigene ins Unendliche gehende Tätigkeit selbst, und zwar muß diese Hemmung als ein Werk entgegengesetzter Tendenz in der Natur angesehen werden. Auch dann aber ist Natur immer fließend, immer vorwärts schreitend. Es ist gar nicht zu begreifen, wie dadurch etwas Beharrendes zustande kommt. Alles Beharrende in der Natur, d. h. das Zustandekommen eines Naturproduktes ist im Grunde zu leugnen.

Wenn Natur immer in Bewegung ist, wie ist es möglich, daß ein Naturprodukt überhaupt entsteht? Darauf antwortet Schelling: Ein Produkt kommt nur zustande, insofern die Hemmungspunkte fixiert werden sollen. Daß die Hemmungspunkte fixiert werden, heißt aber nicht, daß die entgegengesetzten Tendenzen der Tätigkeit zusammenfallen. Dann würde es kein Produkt geben, sondern das Resultat wäre gleich Null. Ein Produkt kann nur dann zustande kommen, wenn die entgegengesetzten Tendenzen in der absoluten Tätigkeit um die Hemmungspunkte kämpfen. Dabei bleibt ihre Tätigkeit unendlich; und so entstehen unendliche Produkte. „Die Hemmungspunkte werden für die Philosophen durch Produkte bezeichnet . . .“[98]. Durch diese umstrittenen Hemmungspunkte gibt die Natur ihrer unendlichen Tätigkeit eine Sphäre. Man kann auch sagen: Sofern das Zusammenfallen der entgegengesetzten Tendenzen im Hemmungsprozeß ins Unendliche verhindert wird, entsteht empirische Unendlichkeit, d. h. unendlich endliche Dinge. Mit Schellings Worten: „Durch dieses unendliche Ausdehnen, dieses unendliche Hinausrücken der absoluten Negation, kommt allein das Endliche zustande“[99].

Ein weiterer Grund dafür, daß die entgegengesetzten Tendenzen nicht zusammenfallen können, besteht darin, daß in dem Unendlichen Auseinanderhalten seiner entgegengesetzten Tätigkeiten der Geist eine Anschauung seiner selbst hat[100]. Auch deswegen also ist jedes Einzelne ein Schein-Einzelnes, jedes Produkt ein Schein-Produkt; denn in jedem liegt die Fähigkeit unendlicher Entwicklung. Keins ist ein absolutes Produkt, denn in keinem schöpft sich die absolute Tätigkeit ganz aus. „Jedes Produkt, das jetzt in der Natur fixiert erscheint, wird nur einen Moment existieren, und in kontinuierlicher Evolution begriffen stets wandelbar, nur erscheinend vorüberschwinden“[101]. Jedes Produkt ist ein Mikrokosmos; es enthält in sich das ganze Universum.

Die scheinbare Endlichkeit aller einzelnen Produkte bestimmt Schelling näher darin, daß kein Bestehen eines Produktes denkbar sei ohne ein beständiges Reproduziertwerden. Bestehen und Reproduziertwerden sind dasselbe. Das Produkt ist demnach ein bloßer Punkt, der jeden Augenblick entsteht und jeden Augenblick vergeht. Alle Produkte sind in der allgemeinen Produktivität aufgelöst. Insofern ein ursprünglicher Hemmungspunkt gegeben ist, tritt die Natur aus der Identität mit sich selbst heraus; zur Duplizität der Tendenzen und insofern sie gegen die Fixierung des Hemmungspunktes kämpft, entstehen Produkte, welche ohne dies nur Punkte geblieben wären. Die Natur gibt dem bloßen Punkt Umfang und Tiefe.[102].

---

[97] Vgl. „Erster Entwurf . . . . 1799“ (1, 3, 16).
[98] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799 (1. 3. 18).
[99] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1,3, 20).
[100] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1, 3. 19).
[101] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1, 3, 19).
[102] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799“ (1, 3, 290).

Hiermit schließt die Periode seiner Naturphilosophie. Zusammenfassend können wir sagen: Natur ist reine Tätigkeit und Produktivität und zugleich ist sie als solche der Inbegriff alles Seins. Alles Einzelsein ist nur scheinbar, in Wahrheit ein beständiges Reproduziertwerden. „Wer keine Tätigkeit, keine Entgegensetzung ohne Substrat denken kann, kann überhaupt nicht philosophieren"[103]. Aber auch so einheitlich geht das Resultat dieser Periode nicht zusammenzufassen. Vielmehr sahen wir, daß die Natur als Organismus zur Auffassung vom Begriff führte, der sich selbst entwickelt. Dies ist ein Tribut an die unabtrennbare transcendentale Seite von Schellings Philosophieren. Das kühnste Resultat rein naturphilosophischer Art ist die Feststellung, daß der Inbegriff alles Seins garnicht mehr Sein ist, sondern Tätigkeit.

Kapitel VI

Transcendentaler Idealismus.

Die späteren naturphilosophischen Schriften gehören einer anderen Periode von Schellings Denken an. Sie sind Nachklänge der Identitätsphilosophie und müssen daher im Anschluß an diese behandelt werden. Um 1800 folgte zunächst Schellings „Transcendentaler Idealismus", der, wie wir gesehen haben, die notwendige Ergänzung zur Naturphilosophie bildet. Das Problem ist für beide dasselbe: Das Unendliche im Endlichen darzustellen. Aber die Naturphilosophie erreicht dies durch Aufweisen einer der Natur innewohnenden Teleologie, der transcendentale Idealismus läßt es uns erfassen „aus ursprünglichem Mechanismus des Anschauens selbst . . . "[104], d. h. durch das sich selbst Objektwerden des Selbstbewußtseins oder des Ichs.

Von den zwei Polen der Realität, dem Subjekt und dem Objekt, wählt die Naturphilosophie gewissermaßen das Objektive zum Ausgangspunkt und fragt sich, wie ein Subjekt zum Objekt hinzukomme; d. h. sie zeigt, wie es zu einer Intelligenz kommt, die die Natur auch vorstellt. Und zwar antwortet sie, daß das Objekt in der Natur durch ein Subjekt nur vorgestellt werden kann, wenn das Subjekt aus der Einheit von Subjekt-Objekt stammt. Umgekehrt verfährt der transcendentale Idealismus. Er macht das Subjektive zum Ausgangspunkt und zeigt, wie das Objektive hinzukommt, das mit ihm übereinstimmt. Er erklärt das Objekt durch Selbstkonstruktion des Subjekt-Objekts.

Der transcendentale Idealismus handelt vom Wesen des Ichs, die Naturphilosophie vom Werden des Ichs. Er geht von dem Punkt aus, wo das Wissen sich selbst zum Objekt geworden ist. „Die Natur der transcendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, . . . in einem beständigen sich selbst Objektwerden des Subjektiven"[105]. Er wird auch bisweilen als ästhetischer Idealismus bezeichnet, weil in der Kunstphilosophie, die in dieser Zeit zum ersten Mal erschien, die praktische Tätigkeit der Wissenschaftslehre mit der theoretischen der Naturphilosophie zu einer Art Ausgleich und Höhepunkt vereint wird. Doch setzt diese Lehre schon den Standpunkt der Identitätsphilosophie voraus und soll daher im Anschluß an diese näher behandelt werden.

Durch das Ausgehen von der subjektiven Seite wird für den transcendentalen Idealismus die Hauptfrage, das Verhältnis der idealen Tätigkeit zur realen, d. h. der Tätigkeit im Wollen zu der Tätigkeit des Produzierens der objektiven Welt — oder was für Schelling dasselbe ist — der Tätigkeit mit Bewußtsein zur bewußtlosen Tätigkeit. Der transcendentale

---

[103] Vgl. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799" (1, 3, 308).
[104] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 333).
[105] Vgl. „Transcendentaler Idealismus 1800" (1, 3, 345).

Idealismus löst die Frage dahin, daß die bewußtlose Tätigkeit im Grunde ein Erkennen, ein Wissen ist und insofern in ursprünglicher Einheit mit dem bewußtlosen Wollen verbunden ist.

Wissen ist nach Schelling die Uebereinstimmung des Subjektiven mit dem Objektiven. Es ist überhaupt nur möglich, wenn allem Wissen eine Gewißheit zu Grunde liegt, in der Form und Inhalt, Vorstellendes und Vorgestelltes, schlechthin eines sind. Dieses Prinzip alles Wissens ist demnach das „Ich" in der intellektuellen Anschauung. Und dieses Ich, in welchem Subjekt und Objekt absolut eins sind, ist nur im Selbstbewußtsein. Denn Selbstbewußtsein ist eben das Sich-selbst-Objektwerden als Ich. Dieses Ich ist also das Weltprinzip.

Aber das Ich ist Tätigkeit überhaupt, eine Einheit von unendlicher und endlicher Tätigkeit. Denn wenn das Ich im Selbstbewußtsein sich selbst Objekt wird, so begrenzt es sich selbst, ist also ursprünglich unbegrenzt, unendlich. Endlichwerden ist also die erste Bedingung des Selbstbewußtseins, und dieses Endlichwerden setzt folglich eine freie unendliche Tätigkeit voraus. Mit dem Selbstbewußtsein fängt also die Anschauung an und durch den Mechanismus der Anschauung entsteht die objektive Welt. „Es läßt sich auch dem hartnäckigen Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur aus Vorstellungen besteht, die volle Ueberzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den Mechanismus seines Entstehens aus dem inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit vollständig darlegt . . ."[106].

Mit anderen Worten: Das Ich besteht aus der freien und blinden Tätigkeit; und die blinde Tätigkeit ist die ursprüngliche Gezwungenheit des Ichs. Denn das Ich kann nicht etwa von außen etwas in sich aufnehmen, weil es nur für sich selbst ist und nur sich selbst setzt. Diese ursprüngliche Gezwungenheit, welche die ursprüngliche Freiheit hemmt, ist die objektive Welt, obwohl ursprünglich die Freiheit und die Gezwungenheit eins sind. „Die Freiheit ist das einzige Prinzip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Tätigkeit"[107]. Alles Sein, alles Werden ist vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus aus nur gehemmte Freiheit. „Das Sein überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit[108]. Aber der Eingeschränktheit unserer freien Tätigkeit werden wir uns nur bewußt durch die uneingeschränkte Tätigkeit, und eine ist durch die andere bedingt.

Die reine Tätigkeit, die uns in der Naturphilosophie als Naturproduktivität begegnete, tritt hier also als Ich oder Selbstbewußtsein auf. Dieses Selbstbewußtsein ist ein absoluter synthetischer Akt, d. h., daß es zugleich ideell und reell ist. Denn da es so viel wie Selbstanschauung ist, so muß in ihm Wissen und Sein eins sein. Daß das Ich sich als Ich weiß, heißt, daß es die Begrenztheit als seine eigene Tat erkennt und selbst zu der ursprünglichen Identität von Idealität und Realität zurückkehrt. Mit anderen Worten: Da Selbstbewußtsein Selbstanschauung ist, so ist Selbstbewußtsein zugleich Identität und Duplicität. Weil also das Ich in seiner Unendlichkeit endlich ist, kann es sich seiner Unendlichkeit nur durch unendlich endliches Produzieren bewußt werden.

Das Ich kommt nun durch verschiedene Handlungsreihen, welche man als Epochen des Selbstbewußtseins bezeichnen kann, zu sich selbst. In diesen Stufen schaut das Ich sich selbst als sich selbst begrenzend an. Folglich ist für den transcendentalen Idealismus die Endlichkeit nichts anderes als eine Geschichte des Selbstbewußtseins. Die verschiedenen

---

[106] Vgl. „Transcendentaler Idealismus 1800" (1, 3, 378).
[107] Vgl. „Transcendentaler Idealismus 1800" (1, 3, 379).
[108] Vgl. „Transcendentaler Idealismus 1800" (1, 3, 379).

Epochen aber, in denen das Ich sich selbst verendlicht, bis es sich zur absoluten Intelligenz erhebt, sind: Empfindung, produktive Anschauung, Reflexion, und in der höchsten Potenz Kunstanschauung.

Wie ist nun zunächst die Verendlichung des Ichs in der Empfindung zu denken? Im Empfinden wird nicht etwas ganz Fremdartiges, ein Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt, sondern es ist eine negative Tätigkeit des Ichs. „Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also, es findet in sich aufgehobene Tätigkeit[109]. In der Empfindung findet wohl das Ich etwas sich Entgegengesetztes, aber nur in bezug auf s e i n e Tätigkeit. Das Ich ist das Findende mit einer unendlichen Tendenz, sich selbst anzuschauen, und darum ist das Gefundene oder das Empfundene auch wieder das Ich; d. h. es gäbe keine Empfindung, wenn die Empfindung nicht die Empfindung des Ichs wäre[110]. Das Objekt der Empfindung ist demnach eine Konstruktion des Ichs. „Das Sein drückt immer nur ein Begrenztsein der anschauenden . . . Tätigkeit aus“[111].

Das Eigentümliche der Empfindung besteht nun darin, daß die Begrenzung als etwas Gegebenes empfunden wird; d. h. in der Empfindung entsteht die Bestimmtheit o h n e d a s Z u t u n d e s I c h s. Der Grund liegt darin, daß das Ich ebenso ursprünglich begrenzt ist wie unendlich. Das Ich muß diese ursprüngliche Begrenztheit in sich anschauen, kann sie aber noch nicht auf dieser ersten Stufe als s e i n Produkt anschauen; und daher muß das Ich sie als etwas Gegebenes annehmen. Dies ist die Stufe der Empfindung.

Auf der Stufe der produktiven Anschauung, welche Schelling auch als „Anschauen des Anschauens“ oder „Anschauen in der zweiten Potenz“ bezeichnet[112], wird der Empfindungszustand zu einem Gegenstand. Bei der produktiven Anschauung, welche aus dem Streit zwischen Empfindungs-Subjekt und Empfindungs-Objekt hervorgeht, erscheint das Produkt immer noch als etwas Gegebenes. „Daß der Gegensatz als solcher, oder, daß die beiden Entgegengesetzten als absolut Entgegengesetztes ins Bewußtsein kommen, ist Bedingung der produktiven Anschauung[113]. Aber die beiden entgegengesetzten Tätigkeiten im Ich und im Ding an sich — denn Schelling nennt jetzt den Gegenstand des Empfindungszustands Ding an sich — können weder völlig auseinandergehen noch zusammenfallen; und so entsteht, als drittes, zwischen ihnen eine Erscheinung des „Dings an sich“ der produktiven Anschauung. Dieses Dritte ist Objekt der sinnlichen Anschauung[114].

Aus der Synthese der zwei entgegengesetzten Tätigkeiten entsteht also etwas Sinnliches, eine bloße Erscheinung. Denn die beiden Tätigkeiten des Ichs und des Dinges an sich sind unendlich, aber im entgegengesetzten Sinne; die eine ist positiv unendlich und die andere negativ unendlich. Diese zwei absolut entgegengesetzten Tätigkeiten können nun in einem mit sich selbst identischen Subjekt durch ein Drittes vereinigt sein, welches die Synthese beider ist. Da es das Produkt zweier entgegengesetzter Tätigkeiten ist, so muß es auch endlich sein; und ein solches Produkt heißt M a t e r i e. „Die beiden Tätigkeiten, die sich im Produkt das Gleichgewicht halten, können nur als fixierte, ruhende Tätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen“[115]. So erhält die Naturphilosophie vom transcendentalen Idealismus aus noch einmal ihren Platz angewiesen. Und wir sehen nun, daß die „Kräfte“ der Naturphilosophie als ruhende Tätigkeiten doch eben mehr im Ich zu Hause sind als umgekehrt. Im Grunde neigt eben Schelling doch zu einer Priorität des Geistes.

---

[109] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ (1, 3, 405).
[110] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ 1, 3, 405).
[111] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ (1, 3, 408).
[112] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ (1, 3, 426).
[113] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ 1, 3, 433).
[114] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ (1, 3, 435).
[115] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800“ (1, 3, 440).

Die Materie ist also, wie schon gesagt, eine Konstruktion des Ichs, welche durch Expansion und Kontraktion der Tätigkeit des Ichs entsteht. Aber das Ich schaut noch nicht die Materie als sein eigenes Produkt an. Und doch ist alle Endlichkeit und Begrenztheit nur Endlichkeit und Begrenztheit des Geistes oder des Ichs. Materie ist erlöschender Geist und Geist ist Materie im Werden[116].

In der produktiven Anschauung also schaut sich das Ich immer noch in Verbindung mit dem Produkt. Die Selbstanschauung wird erst auf der dritten Stufe erreicht, auf der der Reflexion. Für sie ist die objektive Welt nur ein Produzieren des Ichs, bis dieses Ziel erreicht ist. „Zwischen diesem Produkt der absoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Produkt des Bewußtseins liegt als Zwischenglied die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erscheinungen"[117].

Schelling schließt hieran noch eine Betrachtung der Kategorien, durch welche wir eine sinnliche Welt aufbauen. Denn Erkenntnis ist nichts anderes als das Subordiniertsein der sinnlichen Anschauung unter der kategorialen Form, welche auch eine Form der produktiven Anschauung ist. Das Ich verwickelt sich nämlich bei seinem Produzieren in eine Succession von Vorstellungen, welche Kategorien heißen; und durch diese Kategorien, die eigentlichen Handlungsweisen des Ichs, wird erst ein Objekt aufgebaut[118]. Die Folge der Vorstellungen, die dazu führt, begründet nach Schelling das Kausalverhältnis; und diese erste Bedingung der Entstehung der Dinge liegt also in dem bewußtlosen Produzieren des Ichs[119]. Durch diese Kausalkette der Substanzen schaut sich das Ich selbst an, denn das Kausalverhältnis „setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung oder ein dynamisches Zugleichsein aller Substanzen voraus"[120].

Soviel zur vollständigen Ableitung der endlichen Objekte aus der Selbstanschauung oder Selbstbegrenzung des Ichs. Aber der Aufbau der Welt der Objekte führt zugleich zu einer noch höheren Form der Selbstanschauung. Denn mit dieser Successionsreihe der Endlichkeit ist auch die Totalität aller Substanzen gegeben; mit der relativen Successionsreihe auch die absolute Synthesis, mit den Teilen die Idee des Ganzen. Denn das Selbstbewußtsein, welches aller Endlichkeit zu Grunde liegt, ist selbst die eigene Tathandlung des absoluten Ichs. Das Ich muß sich in dieser unendlichen Successionsreihe der absoluten Synthesis, welche sein Wesen konstruiert, anschauen. Das kann es nur, wenn die unendliche Successionsreihe begrenzt, endlich wird. Jeder Organismus ist eine solche fixierte Successionsreihe, welche Schelling als „ein Symbol der Intelligenz" bezeichnet. Es heißt: „Die Organisation im allgemeinen ist also nichts anderes als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums"[121]. Weiter heißt es: „Die Organisation überhaupt ist die in ihrem Lauf gehemmte und gleichsam erstarrte Succession"[122]. Das Objekt als Organisation ist also Ursache und Wirkung zugleich, d. h. eine reflektierte, absolute Synthesis. So schreitet das Ich von einer Stufe zur anderen fort, um sich selbst anzuschauen. Es sucht in allem nur sich selbst und findet sich nur da, wo seine volle Tätigkeit Objekt oder endlich geworden ist, d. h. wo das Subjekt-Objekt als Tätigkeit Objekt wird; und dies geschieht nach Schelling, in der künstlerischen Anschauung. Alle Endlichkeit, alle Realität entsteht durch das Handeln des absoluten Ichs, das sich selbst zum Objekt machen will. Ein anderer

[116] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 453)
[117] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 455).
[118] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 471).
[119] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 472 u. 478).
[120] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 481).
[121] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 492).
[122] Vgl. „System des transcendentalen Idealismus 1800" (1, 3, 493).

Realitätsbegriff, d. h. eine außer der Ich-Tätigkeit existierende Realität, wie die Dogmatiker sie annehmen, existiert für Schelling nicht. Alle Verendlichung ist Verendlichung der Tätigkeit des Ichs durch sich selbst: und die Welt ist eine Geschichte des Ichs. So ergänzt der transcendentale Idealismus als Philosophie des Geistes die Naturphilosophie und weist ihr ihren Platz an. Denn er ist im Grunde doch der Rahmen, in dem sich die Gedanken Schellings bewegen. Von ihm aus erst wird die Naturphilosophie völlig verständlich. Und was er uns Neues lehrte ist, außer dieser letzten Priorität des Geistes, die Fassung der Tätigkeit vom Subjekt aus, also von der Quelle hier, als Erkenntnis und ihr Ziel in der Erkenntnis der Organisation, in der künstlerischen Anschauung.

B. Die bewußte Identitätsphilosophie.

Kapitel VII.

Identitätsphilosophie.

§ 1.

Allgemeines.

Wir hatten gesehen, daß das Doppelsystem von Naturphilosophie und transcendentalem Idealismus den Gedanken der Identität des Idealen und Realen voraussetzte. Der Wendepunkt zur ausdrücklichen Identitätsphilosophie liegt in der „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" vor. Schelling bekannte selbst, daß ihm seit 1801 das Licht in der Philosophie aufgegangen sei. War die Formel der absoluten Identität des Idealen und Realen auch schon oft genug in Schellings Schriften aufgetaucht, so war es doch stets die Identität zweier Tätigkeiten gewesen. Das Neue in der Periode von 1801—1806 ist nun, daß ihm das Absolute zu einer Art kosmischem in sich ruhenden Seins wird und daß er es von der Tätigkeit, sowohl in der Form der Naturproduktivität als auch in der einer dialektischen Bewegung des Erkennens durch Stufen hindurch, wieder abrückt, indem er zu diesem Zweck die platonische Ideenlehre mit der spinozistischen Identitätslehre in enger Beziehung bringt. Die wichtigste Schrift für die Identitätsphilosophie ist: „Das System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie im besonderen" von 1804. In dieser Schrift ist das gesamte Ergebnis dieser Periode zusammengefaßt.

Das Prinzip des Philosophierens ist natürlich das vor allem Bedingten stehende Unbedingte geblieben, aber schon in dem Zusatz zu den Ideen zu einer Philosophie 1803" lesen wir: „der erste Schritt zur Philosophie . . . ist die Einsicht: daß das Absolut-Ideale das Absolut-Reale sei, und das außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei"[123]. Die Verschmelzung der zwei Ansichten der Naturphilosophie und der transcendentalen Philosophie ist also jetzt die Aufgabe. Offenbar ist die dem Leser fühlbare letzte Priorität des Geistigen, die sein bisheriges Denken durchzog, der Anlaß zu dem neuen Versuche gewesen. Und ihn müßte diese mitgeschleppte Priorität beunruhigen, weil er sie aus der Eingangs geschilderten Position heraus, die sein gesamtes Schaffen bestimmt, nicht logisch zu rechtfertigen vermochte. Daß es nur eine solche Art logischer Not gewesen sein kann, die ihm die Rettung in der Identitätsphilosophie suchen ließ, werden wir

[123] Vgl. „Ideen zu einer Philosophie der Natur (Zusatz) 1803" (1, 2, 58).

an der folgenden Periode sehen, in der auf Umwegen der Geist wieder sein Recht der Priorität findet[124, 125, 126].

Wenn das Absolute nun die absolute Identität von Natur und Ich, Idealem und Realem, Begriff und Anschauung ist, so ist zu untersuchen, wie diese absolute Einheit zur Vielheit übergeht oder wie aus der Identität die Unterschiedbarkeit entsteht.

§ 2.

Absolutes Erkennen als Identität des Seins und der Form des Seins: Einzeldinge als Erscheinung.

In der „Darstellung meines Systems der Philosophie", die im Jahre 1801 erschien, nennt Schelling die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Denkens und des Seins, absolute Vernunft oder absolutes Erkennen. Die absolute Vernunft, eben weil sie absolut ist, ist schlechthin eins, folglich Grund ihrer selbst und hat nichts außer sich. Daher kann das Sein der absoluten Vernunft und, weil alles andere Seiende nur durch die absolute Vernunft existiert, auch das Sein aller anderen Dinge durch den Satz A = A ausgedrückt werden. Dieser Satz bedeutet nicht eine Identität von „Subjekt-Prädikat"; das unendliche Erkennen sowie das unendliche Sein werden durch A = A in ihrer Identität ausgedrückt. Weil aber die absolute Identität sich nur in dieser Form ausdrücken kann, ist auch mit ihrem unbedingten Sein die Form des Seins gegeben. Also ist die absolute Identität eine Identität des Seins und der Form des Seins; d. h. sie ist eine Identität der Identität. Durch diese Form von Subjekt und Prädikat ist nun auch eine ursprüngliche Erkenntnis der absoluten Identität gegeben. Mit anderen Worten, da das Wesen sich nur durch eine Form des Seins ausdrückt, muß die Erkenntnis desselben demnach aus der Form des Seins folgen. Aber in der Form des Seins der absoluten Identität (A = A) liegt die Subjekt-Prädikat-Relation begründet; d. h. mit der absoluten Erkenntnis ist auch ihre Form gegeben. Kurz, das Erkennen der Form des Seins der absoluten Identität ist die Erkenntnis der absoluten Identität selbst.

Weil nun die absolute Identität alles ist und außer ihr nichts ist, kann sie als absolute Identität auch nicht durch die Form ihres Seins aufgehoben werden. An sich betrachtet sind also alle Dinge in der absoluten Vernunft, denn absolute Identität und absolute Vernunft sind gleichbedeutend. Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit ist nur eine Art des Seins der absoluten Identität, denn dem Wesen nach sind alle Dinge eins und in der absoluten Identität. Endlichkeit berührt nicht das Wesen der Dinge[127]. Es wäre ein Irrtum zu denken, daß die absolute Identität aus sich herausgetreten sei, um die Dinge zu produzieren. Es gibt kein Außen oder Innen in der absoluten Identität. Folglich sind alle Dinge ihrem Wesen nach in der absoluten Identität; was aber die Form des Seins anbelangt, so sind sie das Erkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. Und diese Form des Seins der absoluten Identität ist unendlich, denn die absolute Identität ist selbst unendlich. Die absolute Identität setzt sich unendlich in der Form des Subjekts und Objekts.

Subjekt und Objekt, die zwei Pole aller Realität, sind nur die Formen oder Potenzen des Seins, im Unterschied zum Wesen oder Sein selbst der absoluten Identität. Nur insofern sie als Modus oder Form des Seins der Identität betrachtet werden, sind sie verschieden. An sich also sind Subjekt und Objekt in absoluter Indifferenz und haben jedenfalls keine

[124] Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 115).
[125] Vgl. „Bruno 1802" (1, 4, 246, 324).
[126] Vgl. „Darstellung aus dem System der Philosophie" (1, 4, 348, 366).
[127] Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 119).

qualitative Differenz. Wenn eine Differenz überhaupt möglich ist, so kann sie nur als quantitativ gesetzt werden, d. h. als ein Uebergewicht des einen der beiden zwei Faktoren, des Subjekts oder des Objekts. Diese quantitative Differenz nennt Schelling „differentia formalis", weil sie nur nach der Verschiedenheit der Form des Seins gesetzt ist. Diese quantitative Differenz muß aber stattfinden. Denn wenn es keine quantitative Differenz zwischen Subjekt und Objekt gäbe, so könnte die Form A = A nicht als Form der absoluten Identität existieren. Subjekt und Objekt, beide als unendlich gesetzt, können nicht zum Ausdruck kommen und würden die Form als Form aufheben. Folglich kann die absolute Identität nur in der Form der quantitativen Differenz existieren. Davon wird aber das Wesen der absoluten Identität gar nicht berührt. Diese quantitative Differenz liegt also nicht im Absoluten selbst, sondern abgesondert vom Absoluten. Sie ist nur ein Reflexionsbegriff. Durch sie erst entstehen die einzelnen Dinge in ihrer Absonderung von der Totalität. Mit Schellings Worten: „Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein e i n z e l n e s S e i n oder Ding"[128]. Oder: „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit . . ."[129]. Kurz: Der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, welcher bei Schelling unter dem Namen der quantitativen Differenz geht, ist nur eine Erscheinungsform; und die einzelnen Dinge sind demnach auch Erscheinungen. „ . . . die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter eins, so, daß zwar keine für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Tendenzen, ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen"[130].

Das Resultat wäre also ein zweifaches: Um die Priorität des Geistigen zu brechen, faßt Schelling das Erkennen als Identität des Seins und der Form des Seins. Und die quantitative Differenz von Subjekt und Objekt wird zur bloßen Erscheinungsform, die einzelnen Dinge werden zu Erscheinungen.

§ 3.

Die Leugnung bloßer Endlichkeit-Grundlegung zur Ideenlehre.

Indem nun Schelling die bloße Endlichkeit der einzelnen Dinge als eine nur scheinbare charakterisieren will, legt er in der „fernere Darstellung aus dem System der Philosophie" vom Jahre 1802 die Grundlage zu seiner Ideenlehre. Im Absoluten sind die Gegensätze, so betont er, nicht vereinigt, sondern vielmehr überhaupt ungetrennt, „absolut eins"[131]. Das Absolute ist eine „Einheit ohne alle weiteren Bestimmungen"[132]. Aus dieser absoluten Identität gibt es natürlich kein Entstehen eines bestimmten Seins oder endlicher Dinge; denn wie Schelling sagt: „Daß ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sei, ist, sowie die Einheit und innere Verwandtschaft aller Dinge unter sich und mit dem göttlichen Wesen ein ferneres Axiom der wahren Philosophie"[133].

Die philosophische Konstruktion und Demonstration zeigt nun, daß die bestimmte Einheit, welche man Besonderheit nennen kann, mit dem Allgemeinen gleich zu setzen ist; und diese Gleichsetzung des Allgemeinen und Besonderen ist die Aufhebung des Endlichen als solches. Folglich

---

128 Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 125).
129 Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 131).
130 Vgl. „Darstellung meines Systems der Philosophie 1801" (1, 4, 127).
131 Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (siehe: 1, 4, 375).
132 Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 378).
133 Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 390).

beruht die Endlichkeit der Dinge auf „besonderem Schematismus", um Schellings Ausdruck zu gebrauchen. An sich drückt jede Form nämlich die ganze Fülle des Wesens aus, und ist als solche anderen Formen gleich. Wenn dieses nicht wäre, so würde das die Absolutheit des Wesens beschränken. Unter diesem Gesichtspunkt heißen die Besonderheiten oder Formen Ideen; und diese Ideen haben eine zweifache Einheit: insofern sie sich in einzelnen, besonderen Formen ausdrücken und insofern sie in dieser Besonderheit absolut sind. Die einzelnen Dinge sind besonders und absolut zugleich. „Die Einheit in der Entgegensetzung (Identität in der Duplicität) ist die allgemeine Form des Universums"[134]. Die Besonderheit wird erst dann endlich, wenn sie als Form im Unterschied vom Wesen gedacht wird. „Der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, daß das Ding einzeln und endlich ist"[135].

In jedem Ding, da es ein Akt der Gestaltwerdung des unendlichen Wesens ist, ist also das ganze Wesen gegenwärtig, denn die „absolute Identität ist die absolute Totalität". Oder man kann auch sagen, daß „jede Einheit in bezug auf sich selbst absolute Totalität . . . sei"[136]. Folglich sind die sichtbare Natur und die ideelle Welt nur unvollkommene Bilder oder Abbilder der wahren Natur und der wahren ideellen Welt. Jene ist nach Schelling die Einbildung des Wesens in der Form innerhalb des Absoluten und diese die der Form in dem Wesen; aber beide sind in dem Absoluten ungetrennt, und das Endliche wird im Unendlichen aufgenommen und die Wirklichkeit in der Möglichkeit und umgekehrt. Dies ist es, wovon Schelling sagt, daß „wir durch die Natur in das Wesen des Absoluten selbst zu sehen vermögen"[137].

Für das Hauptziel dieser Schrift, nämlich zu zeigen, daß es keine reine Endlichkeit gibt, und daß reine Realität und Idealität, welche die Voraussetzung der Endlichkeit sind, erst durch Begriffsunterscheidung entstanden sind, finden wir zahlreiche Formulierungen[138]. Seine Meinung läuft darauf hinaus, daß ein wahres Sein nur den Ideen der Dinge zukommt, welche im Absoluten sind und welche unendlich und endlich zugleich sind. Alle Dinge leben und weben in einem Wesen. Das reine Bestimmtsein ist nur ein Nicht-an-sich-selbst-Sein der Dinge, ein Nicht-Sein in der absoluten Identität.

§ 4.

Die Ideenlehre von 1802. Das wahre Endliche: das Unendliche.

Von nun an führt Schelling die beiden Grundgedanken der Identitätsphilosophie, von der unendlichen Endlichkeit der Ideen und von der bloßen Endlichkeit als bloße Erscheinung nur umfassender durch. Die nächste Fassung liegt aus dem Jahre 1802 vor in der Schrift „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge". Hier beginnt er gleich mit der Ableitung der Ideen: Weil das Absolute außer aller Zeit unendlich ist, ist das endliche Sein im Absoluten außer aller Zeit unendlich endlich. Diese zeitlosen unendlichen endlichen Formen der Dinge sind eben die Ideen oder die ewigen Begriffe der Dinge, die wir schon kennen lernten. In diesen Ideen der Dinge ist die Form dem Wesen angemessen. Damit ist jede Form den anderen Formen gleich und mit ihnen eins und als solche sind alle Ideen im Absoluten eine Idee. Demnach kann man sagen, daß das Absolute die Idee aller Ideen ist.

---

[134] Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 401).
[135] Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 395).
[136] Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 414).
[137] Vgl. „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie 1802" (1, 4, 417).
[138] Vgl. „Fernere Darstellung . . . . 1802" (1, 4, 386, 387, 390, 400).

In dem Absoluten ist absolute Differenz mit absoluter Indifferenz verbunden. Sie haben ein doppeltes Leben, weil sie das Besondere und das Absolute zugleich sind. Da Unvollkommenheit aus Mangel oder durch Negation entsteht, z. B. wenn eine Form nicht die Fülle anderer Formen in sich hat, so sind die Ideen die Vollkommenheit oder die Urbilder der Dinge. Folglich sind die einzelnen Dinge ihrem wahren Wesen nach in den Ideen, und demnach ist jedes Einzelding mit allen Dingen gleich[139].

Sind aber die Ideen das wahrhafte Wesen aller Dinge und gibt es unter ihnen selbst keine Verschiedenheit oder Vielheit, so sind die Dinge an und für sich nicht endlich. Verschiedenheit oder Vielheit kommt den Dingen nur durch die Unvollkommenheit der Schranken zu, welche in der relativen Unterscheidung der Form vom Wesen oder der Möglichkeit von der Wirklichkeit liegt. Denn in bezug auf einzelne Dinge deckt sich die Möglichkeit nicht mit der Wirklichkeit; ein Ding wird durch das andere bestimmt, eine Form widerstrebt der anderen. Aber in den Ideen schließt die Wirklichkeit eines Dinges nicht nur seine Möglichkeit ein, sondern auch die Möglichkeit aller Dinge, welche sind, waren und sein werden. Mit anderen Worten: Da die Anschauung und das Denken in der absoluten Sphäre der Uebergegensätzlichkeit liegen und keine von beiden die Ursache des anderen ist, so sind sie ewig und zeitlos; aber insofern sie getrennt gedacht werden, werden sie der Zeit unterworfen, und dies ist das Schicksal der endlichen Dinge. Das Endliche ist nur insofern existierend, insofern das Denken auf die Anschauung bezogen wird oder eines zur Ursache des anderen gemacht wird; eigentlich sind beide unendlich.

Da das wahrhafte Sein der Dinge in den Ideen liegt und nur von ihnen abgeleitet werden kann, erscheint in jedem Endlichen die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Gegenbildlichen und Urbildlichen; oder jedes Einzelne ist ein Spiegel der Urbilder. Da aber die relativ sich ausschließenden Einheiten eine trügerische Abtrennung vom Ganzen voraussetzen, so liefern sie nur getrübte Bilder der Einheit oder der Ideen[140].

Aber sogar die Trennung des Begriffes von der Anschauung ist noch eine Handlung des Ichs oder ist ein Sich-selbst-Objektwerden des Absoluten. „So sind also auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich und durch das Ich“[141]. Die Mannigfaltigkeit der Welt ist also eine subjektiv ideale Erscheinung unter dem Gesichtspunkt der Sonderung von den Ideen. Die Endlichkeit gehört in die Sphäre des abgeleiteten Bewußtseins oder zu dem endlichen Erkennen, welches relativ bedingt ist. Es ist die Eigenart unserer Vernunft, die Dinge außer der Ideenwelt zu suchen und die Formen vom Wesen zu trennen. Das absolute Bewußtsein hingegen sucht nicht nur die Dinge, sondern auch das absolute Ich im absoluten Erkennen; d. h., es sieht das Objekt nicht nur als Seiendes, sondern auch als Begriff, das Denken nicht geschieden vom Sein, und das Sein nicht geschieden vom Denken.

Obwohl die Mannigfaltigkeit und gegenbildliche Welt zur Erscheinung gehören, sind sie ewig, denn in den Ideen, deren Erscheinungen sie sind, sind Urbildliches und Gegenbildliches, Unendliches und Endliches ewig verbunden[142].

Fassen wir zusammen, so müssen wir sagen: Schelling löst das Problem der Individuation hier, indem er die einzelnen Dinge nach Platos Beispiel in ihrem wahren Sein auf Ideen reduziert. Und weil die Ideen, unbeschadet ihrer Identität, zur Realität übergehen können und von der Realität zur Identität, so erkennt er die Endlichkeit an sich als wahre Realität nicht an, sondern das wahre Endliche ist ihm das Unendliche

---

139 Vgl. „Bruno 1802“ (1, 4, 259).
140 Vgl. „Bruno 1802“ (1, 4, 251, 261, 298, 320).
141 Vgl. „Bruno 1802“ (1, 4, 289).
142 Vgl. „Bruno 1802“ (, 4, 362).

und das Unendliche das Endliche. „Das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott“[143]. Nur wenn man die Einheit übersieht, setzt man die Dinge in Zeit und Vielheit. Hier wird zum ersten Mal Gott als ein Künstler betrachtet und das Universum als ein absolutes Kunstwerk; wo Wahrheit und Schönheit eins sind. Die Welt ist weder nur geistig oder natürlich, sondern sie ist ihrem Wesen nach göttlich und natürlich zugleich, eine „Verkörperung ewiger Ideen“.

§ 5.

Die Ideenlehre bis 1806 und Uebergang zur Theosophie.

Die Ideenlehre nebst Anwendungen führte Schelling unermüdlich weiter aus. Wir wollen aus der Fülle der Schriften nur herausheben, was das bisherige Bild durch Zusatz oder besonders glückliche Formulierungen ergänzt. In Betracht kommen: „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803“, „Philosophie und Religion 1804“, „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie im besonderen 1804“, „Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806“, „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 1806“, „Aphorismen über die Naturphilosophie 1806“. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie das Individuationsproblem durch die Lehre von den Ideen zu lösen versuchen. Dadurch will Schelling zeigen, daß das Endliche zwar, an und für sich betrachtet, eine Negation des Unendlichen ist, dem also ein relatives Nichtsein zukommt, daß es aber dem Wesen nach Gott oder dem Unendlichen gleich ist..

Die Trennung der beiden Seiten der absoluten Identität, durch die erst Besonderheit entsteht, nennt er wieder eine nur reflektierte. Auch die Frage nach dem Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen entscheidet er unzweideutig: Philosophie „kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen ist“[144]. Das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und Endlichen ist vielmehr das einer Konstruktion des Endlichen im Unendlichen, d. h. eine Gleichsetzung des Besonderen und Allgemeinen.

Die absolute Identität des Idealen und Realen, wofür Schelling nun auch häufig die des affirmierenden und affirmierten Seins nennt, ist Gott — auch diese Bezeichnung kehrt nun häufiger wieder — oder das wahrhaft Undendliche. Und zwar ist Gott wahrhaft unendlich im Gegensatz zum erfahrungs- oder schlechten Unendlichen, das auf die Häufung von Endlichem beruht. Aber wahrhaft unendlich und aktuell unendlich ist das, was seinem Begriff nach unendlich ist; und das ist Gott.

Die Ideen in bezug auf welche die besonderen Dinge nur Negation der absoluten Identität sind, nennt Schelling jetzt unendliche Positionen Gottes, im Unterschied zur empirischen Unendlichkeit der besonderen Dinge, die nur reine Imagination ist“[145]. Die Einheit aber, welche die Dinge durch die Ideen erhalten, wird dahin charakterisiert, daß sie nicht eine zahlenmäßige sei, sondern sie sei eine metaphysische Einheit über alle Zahl und mache erst die numerische Einheit möglich.

Auch die quantitative Differenz taucht wieder auf. Was wir Endlichkeit nennen, entsteht aus dem Zwiespalt des Subjektiven und Objektiven oder des Affirmierendseins mit dem Affirmiertsein oder durch die quantitative Differenz dieser zwei Faktoren, d. h. durch das Ueberwiegen des

[143] Vgl. „Bruno 1802“ (1, 4, 252).
[144] Vgl. „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803“ (1, 5, 278).
[145] Vgl. „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere 1804“ (1, 6, 232).

einen Faktors über den anderen[146]. „Alle Differenzen, auch der Natura naturata, sind nur quantitativer Art, nur Unterschied der Potenzen nicht des Wesens"[147].

Der Kausalität wird folgende Rolle zugewiesen. In der Endlichkeit hat ein bestimmtes Ding seine Möglichkeit in einem anderen und dieses wieder in einem anderen und so fort bis ins Unendliche. Weil aber in der Endlichkeit die Wirklichkeit eines Dinges nicht mit seiner Möglichkeit zusammenfällt, ist es unmöglich, den Ursprung der Dinge nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu erklären; und eine solche Erklärung wäre eine „Eitelkeit der Vernunft". Durch die Begriffe von Ursache und Wirkung werden die Dinge von dem Absoluten abgetrennt und als endlich betrachtet, und diese Begriffe sind nach Schelling nur Reflexionsbegriffe. Ebenso werden die Antinomien der Endlichkeit nur in der reflektierten Vernunft vorgefunden; im Absoluten existieren sie nicht. Und schließlich werden auch Raum und Zeit als nur bedingte Endlichkeiten, als eine Erscheinung, ein Nichtsein bezeichnet. Die Erscheinung aber ist ihm ein wesentliches Komplement der absoluten Identität selbst.

Weil er, wie wir sahen, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen kennt, so kann ihm auch Gott nicht die Ursache des Universums oder des Alls sein, sondern das All selbst. Sein Standpunkt ist weder der der Emanations-Theorie noch der des spinozistischen Seins, sondern eher ein Spinozismus nach platonischem Einschlag oder umgekehrt: Die konkreten Dinge sind die ewigen Abbilder ihrer Urbilder, der Ideen. Sie sind so zu sagen, ein Spiegel des Absoluten, in welchem das Absolute sich in unendlicher Weise anschaut. Denn das Sich-selbst-Setzen und Nicht-Setzen des Besonderen ist ein Schauen des Absoluten und ist in einem seiner Akte begriffen.

Zum Problem der Vielheit und der Einheit oder der Einheit in der Vielheit heißt es: Da Gott die Ineinsbildung des einen und vielen ist, ist er in den verschiedenen, vielen Dingen das Reelle, eigentlich das göttliche Band der Einheit. „Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche, das Endliche und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist Wunder aller Wunder"[148]. Die Vielheit, als Erscheinung, ist etwas Ewiges und bildet die „natura naturata" im Gegensatz zur „naturata naturans", welche die unendliche Affirmation und das unendliche Affirmierende Gottes oder kurz: das All ist. Die „natura naturans" ist die schaffende Natur, die Durchdringung von Idealität und Realität. Dagegen ist die „natura naturata" die abgebildete Welt, ein Wiederschein des Alls. Die „natura naturata" oder die unendlich endlich realen Dinge folgen nach einem ewigen Gesetz aus der „natura naturans", d. h. aus der Idee Gottes und sind göttlich als Abbilder der Ideen. Denn Gott setzt sich als Realität in unendlicherWeise. Sein Selbsterkennen ist nichts anderes als ein Sich-selbst-als-Realität-Setzen[149]. Die „natura naturata" ist ihrem göttlichen Leben nach „natura naturans", All oder Totalität; aber ihrem eigenen Leben nach ist diese endliche Natur „der Schauplatz des Absoluten", wie Schelling sagt, und als solcher eine Privation oder ein Nicht-Sein des Absoluten.

Schließlich kulminiert die ganze Problematik dieser Periode natürlich in der Doppelrolle der Ideen. Und wir werden sehen, daß gerade hierbei neue Fragen auftauchen mußten, die zu einer letzten Phase der Schellingschen Systemversuche führten. Die Subjekt-Objektivierung der Ideen, die zur Vielheit führt, hebt die Einheit von Subjekt und Objekt

---

[146] Vgl. „System der gesamten Philosophie . . . . 1804" (1, 6, 188 u. 520).
[147] Vgl. „System der gesamten Philosophie . . . . 1804" (1, 6, 211).
[148] Vgl. „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre 1806" (1, 7, 59).
[149] Vgl. „System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere 1804" (1, 6, 200).

nicht auf. So ist das „Doppelleben" der Ideen zu verstehen, welches das Leben der besonderen Dinge schafft und zugleich als besonderes Leben aufhebt[150]. Da in den Ideen nur Positives liegt und da die Dinge, als vieles betrachtet, nicht das Ganze sein und also nichts Positives enthalten können, ist die Kluft zwischen dem Absoluten und den endlichen Dingen nur zu überbrücken, wenn man annimmt, daß die Ideen sich in der Endlichkeit objektiv machen oder daß die besonderen Dinge nichts anderes als „in Zeit geborene Ideenwelt" sind.

Diese Subjekt-Objektivierung (des Subjekts und des Objekts), dieses Doppelleben der Ideen wird nun im Jahre 1804 in der Schrift „Philosophie und Religion" zum ersten Mal als ein Abfall von dem Absoluten behandelt. Anders ausgedrückt, kann man sagen, daß, obwohl mit dem Wesen des Selbsterkennens die Form desselben durch die Ideen eingebildet wird oder die absolute Identität sich nur in der Form A = A ausdrücken kann, ist die konkrete Realität, die ausgebreitete „Natura naturata" doch rein betrachtet auch wieder eine Einbildung ihres Wesens in der Form. Zugleich mit der Einbildung der Form im Wesen findet also eine Einbildung des Wesens in der Form statt. Die Trennung der Freiheit von der Notwendigkeit des Absoluten, durch welche die einzelnen Dinge ein unwahres eigenes Leben erhalten, — denn die Ideen, insofern sie im Absoluten sind, sind in ihrer absoluten Notwendigkeit absolut frei und wahre Freiheit ist demnach wahre Notwendigkeit — ist die „Endlichkeit" und wird von Schelling nun auch „Abfall von dem Absoluten" genannt. Dieser „Abfall" ist ewig, hat keinen Anfang und kein Ende. Er ist wohl mit dem Absoluten verbunden; aber die Endlichkeit hat zum Absoluten nur eine indirekte Beziehung und folgt nicht unmittelbar aus ihm. Denn obwohl das Absolute die Möglichkeit des Abfalls in sich trägt, liegt der G r u n d des Abfalls doch in der angeschauten Welt.

Hier haben wir das erste Auftauchen von Schellings religiöser Neigung zur Theosophie und Mystik vor uns, die das Wesen seines letzten Philosophierens bestimmen wird. Den Anstoß gab die Lektüre von Eschenmayers Schrift „Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nicht-Philosophie 1803". Hier und in den Briefen Eschenmayers an Schelling heißt es: „Die Vernunft als Urbild soll gleich sein dem Absoluten als Nachbild — dies ist die Aufgabe für die Philosophie . . . Wird aber die Vernunft als das Urbild ganz zum Objekt, wo ist alsdann das Auge noch, das die Gleichheit des Urbilds mit dem Nachbild — oder der Vernunft mit der entworfenen Idee des Absoluten erkennt? In der Vernunft, welche ganz Objekt ist, liegt dies Auge nicht, es muß also über sie hinaus liegen, dies ist der Grund, warum ich den letzten Anker der Philosophie über das Absolute in . . . dem Glauben suche . . . weil es wahrhaft über das Erkennen und Wollen hinausliegt. Nicht Gott ist in uns, sondern wir in Gott; und nur ein Abfall von Gott kann die Entstehung einer materiellen Natur erklären. Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls zu ihrem eigenen macht, kann daher nicht groß genug angeschlagen werden"[151]. Der Abfall von Gott, den Eschenmayer für die Entstehung der materiellen Natur in Anspruch nimmt, taucht bei Schelling als Abfall der Ideen vom Absoluten auf. Damit hat seine Philosophie der Ideen eine religiöse Färbung angenommen, die über die Identitätsphilosophie auf eine neue und letzte Periode in Schellings Schaffen hinauswächst.

Wie können wir nun das Resultat der gesamten „Identitäts-Philosophie" zusammenfassen? Eine wahre Realität kommt ausschließlich dem Absoluten zu. Die Besonderheit ist nur, insofern sie in ihrer Form die

---

[150] Vgl. „Philosophie und Religion 1804" (1, 6, 35 und 41). — Vgl. „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere 1804" (1, 6, 187).

[151] Vgl. „S. Plitt. aus Schellings Leben", Bd. 2, Jahr 1870, S. 25; Brief Eschenmayers an Schelling vom 24. August 1804.

Ganzheit nicht ausdrücken kann, also durch eine relative Trennung dessen, was im wahrhaften Sein, die absolute Identität von Denken und Sein ist. Und da die relative Trennung in bezug auf das Absolute ein Nichts ist, so ist die Vielheit nur ein Ausdruck der Relativität und kann ein Bezugssystem genannt werden. Eine bloße Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen ist nicht denkbar. Alle Dinge sind endlich und unendlich zugleich; denn alles Sein ist nur Sein des Absoluten und in allem Sein affirmiert sich das Absolute ganz und vollkommen. Reine Körperlichkeit ist gewissermaßen in Leibniz Sinne nur eine „verworrene Idee". In jedem Einzelnen ist das ganze Universum gegenwärtig, sofern man es nur unter dem Gesichtspunkt der Idee betrachtet.

Das Wesentliche an diesem Systemversuch ist die Bemühung, das Jenseits von „Denken und Sein" wieder als ein Sein zu fassen und nicht mehr als Tätigkeit. Der Begriff der Tätigkeit wird in dieser Periode vermieden. Da aber sein Festhalten an dem antidogmatischen Ausgehen vom Ich Tätigkeits-Begriffe wie „Selbstanschauung" des Absoluten unvermeidbar macht, so hilft er sich wieder durch eine kühne Intuition, indem er das Absolute in eine „Ideenwelt" verwandelt. Dies leistet das Absolute der Identitätsphilosophie, dessen „Sein" sich nur in der Vernunft zu äußern vermag. Wesentlich ist noch, daß Schelling erst allmählich die definitive Form für diese „Identitäts-Philosophie" fand. In der ersten Fassung von 1801 ist das Sein des Absoluten mehr spinozistisch, als bloße Indifferenz von Denken und Sein gedacht, bei der das Einzelne zur bloßen Erscheinung wird. Erst durch die Ideenlehre gelingt es ihm, das Individuelle in seinem Sonderlicht zu retten und sich wieder einen Rückweg zur Priorität des „Geistigen" zu sichern, der ihn dann freilich auf theosophische Wege führt.

Ehe wir uns nun der letzten Periode von Schellings Philosophieren zuwenden, müssen wir noch einen Blick auf die beiden Gebiete werfen, die für Schelling gewissermaßen die Probe auf das Exempel liefern, das sein beständiges Ringen mit dem Unendlichkeitsproblem lösen sollte. Die Naturphilosophie erhielt in dieser Zeit ihre definitive Gestalt; und die praktische Philosophie, die sich seit dem transcendentalen Idealismus in eine Philosophie der Kunst umgesetzt hatte, wird nun auch erst vollendet. Von dieser Philosophie der Kunst brauchen wir aber erst in dieser vollendeten Form zu handeln, weil sie an und für sich betrachtet keine Grundlage von Schellings Philosophieren bildet, wie die Naturphilosophie oder Identitätsphilosophie, sondern ein Produkt seiner Philosophie ist.

C. Nachträge zur Identitätsphilosophie.

Kapitel VIII.

Nachträge zur Naturphilosophie.

§ 1.

Das Absolute als Erkenntnisakt — als Expansion und Kontraktion der drei Ideen.

Da Schelling seit 1801 die Ansichten seiner Naturphilosophie geändert hat, tritt das Unendliche in den „Nachträgen zur Naturphilosophie", welches in den „Zusätzen zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803" und in anderen nachträglichen Schriften zum Vorschein kommt, als absoluter Erkenntnisakt auf, welcher auf Expansion und Kontraktion der Ideen beruht. Das Wesen des Absoluten ist ein ewiger Erkenntnisakt, in

welchem der Stoff die Form ist und die Form der Stoff. In diesem ewigen Erkenntnisakt gibt es kein vor und nach, d. h. kein Zeitverhältnis; weder die Stofflichkeit geht der Formlichkeit vor, noch die Formlichkeit folgt der Stofflichkeit. Das Absolute ist nicht einmal Subjekt und das andere Mal Objekt, weil es das identische Wesen von beiden ist, sondern in jedem Akt ist es beides, d. h., es ist auch Form, wo es Stoff ist und auch Wesen, wo es sich in der Form auflöst. Also in jeder seiner Handlungen — im Absoluten unterscheiden wir drei Handlungsarten: 1. die, in der das Wesen zur Form wird; 2. die, in der die Form im Wesen sich auflöst; 3. die, in der Form und Wesen im Absoluten in Einheit sind — ist das Absolute eins und ungeteilt. Diese drei Handlungen als die Handlungen des Absoluten sind auch absolut, und man kann sie als drei Einheiten bezeichnen, welche wiederum in dem Absoluten eine Einheit bilden. Diese Einheiten, welche in ihrer Absolutheit Besonderheiten und in ihrer Besonderheit absolut sind, heißen Ideen.

Das Leben des Absoluten ist demnach ein ewiger Akt dieser drei Momente oder Ideen, welcher außer aller Zeit ist. Da dem Wesen nach alles absolut und unendlich ist, ist die Endlichkeit nichts anderes als Auffassung der Ideen nur als ein Moment an und für sich ohne jegliche Relation auf die Identität; d. h. nur als relative Differenz[152].

Wir sehen also, es gibt kein Heraustreten des Endlichen aus dem Unendlichen. Das Unendliche ist zugleich endlich und unendlich. Nach Schelling ist die Vielheit eine Expansion des ewigen Erkenntnisaktes und diese Einbildung des Unendlichen im Endlichen ist gleichzeitig auch Auflösung des Endlichen im Unendlichen, welche die Kontraktion der Ideen heißt. Diese Expansion in dem Absoluten heißt „natura naturata" (die erscheinende Natur) im Gegensatz zu „natura naturans" (die ewige Natur).

§ 2.

Die Anwendung auf die Naturphilosophie.

Die Schrifften Schellings, die vom Boden der Identitätsphilosopie aus die naturphilosophischen Probleme noch einmal aufnehmen und bis zu einem gewissen Ende führen, sind die folgenden: „Zusätze zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803", „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806".

Da ihm die Materie die Form aller Form ist, so kann er zunächst behaupten, daß die Einheit der Materie das Hauptproblem der Naturphilosophie sei. Die Materie besteht nun aus der Wechselwirkung zweier Kräfte und ist das wahre Unendliche. Daß Materie und Körper nicht ursprünglich, sondern das Produkt der beiden Kräfte sind, spricht er unzweideutig aus. „Materie und Körper also sind selbst nichts als Produkt entgegengesetzter Kräfte oder vielmehr selbst nichts anderes als diese Kräfte"[153]. Wir wissen schon, wie diese Kräfte heißen: Expansion und Attraktion. Aber sie werden nun ganz im Sinne der Identitäts-Metaphysik gedeutet: Expansion ist jetzt Expansion der Identität in der Differenz, und Zurücknahme ist Zurücknahme der Differenz in der Identität. Darum gilt auch die kausale Erklärung der mechanischen Physik nicht für die Philosophie. Nach Schelling wirkt eine Kraft auf die andere, weil die beiden Kräfte der Substanz oder dem Wesen nach eins sind, d. h. die Wechselwirkung zweier Kräfte folgt aus ihrer Wesenseinheit. „In derjenigen Sphäre, worin allein die Philosophie alle Dinge kennt, . . . hier ist die Abhängigkeit zugleich Absolutheit, die Absolutheit Abhängig-

[152] Vgl. „Zusätze zu Ideen einer Philosophie der Natur 1803" (1, 2, 66).
[153] Vgl. „Zusätze zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803" (1, 2, 195).

keit“[154]. Hieraus kann man schließen, daß das Endliche nicht vom Unendlichen verschieden ist, sondern durch Selbstbestimmung des Unendlichen entsteht.

Diese Ansicht Schellings tritt in seinem Unterschied zwischen 1. Materie an sich und erscheinender Materie, 2. Weltkörper an sich und erscheinendem Weltkörper deutlich zum Vorschein. Hier wird Naturphilosophie zur Ideenlehre.

1. Der Unterschied zwischen Materie an sich und erscheinender Materie ist nach Schelling: „Die Materie, absolut betrachtet, ist also nichts anderes als die reale Seite des absoluten Erkennens, und als solche eins mit der ewigen Natur selbst, in welcher der Geist Gottes auf ewige Art, die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt . . . “[155]. Wie das unteilbare Absolute, dessen Gegenbild die Materie ist, so symbolisiert sie sich — das „allgemeine Samenkorn des Universums“ — in den verschiedenen einzelnen Dingen, ohne sich zu teilen. Obwohl sie sich in einzelnen Potenzen ausdrückt, ist sie jedoch in jeder Potenz wieder das Ganze. Das Ansich der Materie hat überhaupt nicht die Leiblichkeit oder Materialität der erscheinenden Materie. Das Absolute ist ewiger Erkenntnisakt, Subjekt Objekt zugleich, absolut ideal und auch absolut real. Die Materie, wie sie erscheint, ist dagegen die relative reale Seite der absoluten Einheit im absoluten Erkennen. Die relative reale Seite der absoluten Einheit hat aber drei Dimensionen: Die Einbildung der Einheit in der Differenz und die der Differenz in der Einheit und Indifferenz beider; entsprechend den drei Dimensionen der relativen idealen Seite der absoluten Einheit.

2. Aehnlich unterscheidet Schelling auch zwischen Weltkörper an sich und erscheinendem Weltkörper, d. h. zwischen All-Organismus und Einzel-Organismus. Der Weltkörper an sich ist das, worin die Ideen in absoluter Identität und noch nicht abgesondert sind; und insofern er die Identität ist, ist er weder organisch noch unorganisch. Er ist kein Konglomerat von verschiedenen Weltkörpern, sondern das apriori der einzelnen Weltkörper. Die verschiedenen Ideen, wenn sie aus der Identität heraustreten, bilden verschiedene Weltkörper in der Erscheinung. Die verschiedenen Weltkörper haben aber, nach Analogie der Ideen, eine doppelte Einheit: sofern sie in sich ruhen und sofern sie eine Existenz in der Idee aller Ideen, d. h. in dem Absoluten haben. So faßt Schelling jetzt die ewige Natur als Einheit der Ideen und die erscheinende Natur als Erscheinung der Ideen auf. Die erscheinende Welt aber ist ein Abbild der ewigen Welt. Doch hat Schelling nicht gezeigt, wie sich die Ideen und die Erscheinung der Ideen in den einzelnen Dingen zu den beiden Kräften verhalten, welche er als das Wesen der Materie dargestellt hat.

Obwohl die Ideenlehre mit der Lehre von den entgegengesetzten Kräften schwer zu vereinigen ist, kann man nach Schelling den dynamischen Prozeß der Natur mit der Lehre von den Ideen leicht in Verbindung bringen; denn Naturphilosophie ist nach Schelling die Einheit der Natur mit der Ideenwelt[156]. Er versteht eben unter „dynamisch“ nun nichts mehr, was die geringste Aehnlichkeit mit der physikalischen Bedeutung dieses Begriffes hätte, die anfangs bestimmt noch gemeint war. Die Dinge dynamisch erklären, heißt die Dinge nach der Idee begreifen und nicht mehr aus dem Streit der materiellen Kräfte. Denn was bisher Expansion der materiellen Kraft war, bedeutet jetzt Expansion des Absoluten als Einbildung des Unendlichen im Endlichen; und Kontraktion ist nun Kontraktion des Absoluten, als Zurücknahme des Endlichen im

---

154 Vgl. „Zusätze zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803“ (1, 2, 199).
155 Vgl. „Zusätze zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803“ (1, 2, 225).
156 Vgl. „Zusätze zu Ideen zu einer Philosophie der Natur 1803“ (1, 2, 69).

Unendlichen. Und in dieser Form wird die Lehre der zwei Kräfte von der Ideenlehre in der Tat nicht aufgehoben.

Fruchtbarer als die Ideenlehre, die der Naturphilosophie als solche nichts Neues hinzufügt, sondern sie auflöst in die Philosophie vom Absoluten, ist nun die Betrachtung der Materie als Band, oder „Copula", welche das Unendliche mit dem Endlichen und umgekehrt vereinigt[157]. Unter Materie versteht Schelling, wie wir wissen, nicht etwas Bestimmtes oder Qualitatives, sondern die formlose Form aller Dinge, d. h. die absolute Form des absoluten Erkenntnisaktes. Diese Copula stellt die notwendige Art der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen her; durch sie wird das Unendliche verendlicht. In dieser Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen verbindet sie sich aber selbst; denn sie ist eigentlich das wahrhaft Unendliche. Diese Verbindung der Copula drückt sich überall aus, in jeder Form, bejaht sich selbst und verneint das Nichts oder das Endliche. Es ist kaum ein absoluter Gegensatz zwischen der Copula oder dem Unendlichen und dem Endlichen zu denken. Wäre ein Gegensatz zwischen den beiden, dann wäre die Copula nicht das Unbedingte. Sie ist unbedingt, sofern sie mit dem Endlichen in Verbindung tritt. Ein Unendliches im Gegensatz zu einem Endlichen ist kein Unendliches; denn ein Unendliches, welches ein Endliches ausschließt, heißt ein „schlechtes Unendliches". Das Band oder das wahre Unendliche muß sich in dem Endlichen ausdrücken und sich durch eine Form bejahen und so ist das Band des Unendlichen und Endlichen das Band des Verbundenen. Das Band ohne Verbundenes ist nichts; und auch das Verbundene ohne das Band ist nichts. Das Band hebt sich selbst auf, insofern es das Verbundene aufhebt; es ist das Unendliche, insofern es sich im Endlichen ausdrückt. Ein Band ist Band, sofern es sein „in Identität bestehendes Wesen" in dem Verbundenen ausdrückt. Ebenso sind die Verbundenen die Abdrücke des Bandes. Wenn das Band fehlt, ist nicht zu ersehen, wessen Abdrücke sie sind. Denn nimmt man von dem Abdruck das hinweg, wovon es der Abdruck ist, so bleibt nichts als „leere Schemata ohne die Wesenlichkeit". Das Endliche oder die Welt ist das Unendliche in einer anderen Form oder wie Schelling es ausdrückt: Sie ist „nun die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Copula[158].

Die ganze Welt oder die Vielheit der Dinge ist also nur die Ausdrucksweise des Bandes oder der Copula, und diese bezeichnet Schelling auch als unendliche Liebe Gottes seiner selbst oder als Sich-Selber-Wollen Gottes. Gott selber ist die unendliche Liebe und identisch mit ihr. Die ganze Vielheit oder die Endlichkeit oder das Universum ist demnach eine Offenbarungsform der göttlichen Liebe oder des göttlichen Wollens; denn dieses Wollen in Gott ist eine Lust, sich selbst zu offenbaren. Das Wollen Gottes offenbart sich in unendlicher Weise in unendlichen Formen von Endlichkeiten.

Zum Gesichtspunkt der Endlichkeit gehören nun auch Raum und Zeit: Die Dinge als endlich betrachten, heißt die Dinge unter Raum und Zeit setzen. Aber Raum und Zeit sind nur Formen ohne Wesenheiten und gehören zu dem Nicht-Wesen, zu dem Accidenz der Dinge. Die Zeit ist keine Eigenschaft des Unendlichen, des Ewigen, sondern erst durch das Ewige ist die Zeit möglich. Das Wesentliche in allem Zeitlichen ist das Band, das Ewige. Alle zeitlichen Dinge sind an und für sich betrachtet ewig.

---

[157] Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806" (1, 2, 360).

[158] Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806" (1, 2, 362).

Und obgleich Schelling alle physikalische Bedeutung in seiner dynamischen Naturauffassung preisgegeben hat, wie wir sahen, so verwendet er nun wieder rein physikalische Begriffe für Aktionen des Absoluten, was bekanntlich zu der Kollision zwischen Philosophie und Naturwissenschaft um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts geführt hat: Das Unendliche erscheint jetzt im Endlichen als Schwere, als Einheit in der Allheit, und als Lichtwesen der Allheit in der Einheit. „Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende der Dinge . . .“[159], denn sie bejaht die innere Identität oder Einheit in der Zeit. Die Schwere als die Identität aller Dinge ist Ruhe, aber sie negiert das Endliche als Endliches und negiert dabei auch die Ruhe. Diese Bewegung in der Ruhe ist der Ausdruck der Identität in der Totalität, des Unendlichen im Endlichen. Sofern das Endliche durch das Unendliche unterdrückt wird, kann das Unendliche zum Ausdruck kommen. „Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung, diesem Durchsichtigwerden des Verbundenen als des Verbundenen für das Band“[160]. In jedem Ding existiert das Schwere und das Licht zusammen und aus diesem beiden entsteht die erscheinende Materie. „Die beiden Prinzipien, ewiger Gegensatz und ewige Einheit, erzeugen erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie“[161].

Wir wissen schon, daß das Unendliche das Wesen des Endlichen ist. Für die Naturphilosophie folgt aber daraus, daß, weil es in allem das Wesen ist, es jedes Ding lebendig macht. Beseelung ist Einbildung des Unendlichen im Endlichen. „Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nun dieser sein: . . . , das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzutun“[162]. Ferner heißt es: „Dieselbe . . . Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, . . . und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles stets in den ewigen Kreis zurückführt, dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Tier und Pflanze gestaltet und mit unwiederstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres All-Lebens zu verwandeln sucht“[163]. Das Unendliche ist eben die Idee (Idea) in dem Endlichen; und dieses wird nach jener gestaltet. Das Unendliche entfaltet sich und kehrt in dem Endlichen und durch das Endliche in sich zurück.

Natürlich kehrt in den naturphilosophischen Schriften die gesamte Darstellung der Identitätsphilosophie immer wieder. Die Naturphilosophie ist ja im Grunde aufgehoben in die Identitätsphilosophie. Und es ist eigentlich nicht richtig, daß Schelling in dieser Periode überhaupt noch von Naturphilosophie spricht. Wir haben nur das hervorgehoben, was an die älteren Ausführungen anknüpft. Und da ist das wesentlichste Resultat, daß gerade der Begriff des dynamischen sich gewandelt hat, auf dem seine Naturphilosophie basierte. Aus dem Kräftespiel, dessen Intuition ihm den Begriff der Tätigkeit nahe gebracht hatte gegenüber der Periode der „Wissenschaftslehre“ mit dem Ausgehen von einem ruhenden ontologischen Ich, bemüht er sich, metaphysische Beziehungen des Absoluten zu finden, bei denen die „Tätigkeit“ in das höhere Sein der Ideen aufgehoben ist. In der Auffassung der Copula-Materie als Liebe, als Sich-Selber-Wollen Gottes klingen auch hier Töne der nun folgenden theosophischen Periode seines Philosophierens an.

---

159 Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur 1806“ (1, 2, 366).
160 Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen . . . . 1806“ (1, 2, 367).
161 Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen . . . . 1806“ (1, 2, 371).
162 Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen . . . . 1806 (1, 2, 376).
163 Vgl. „Ueber das Verhältnis des Realen . . . . 1806“ (1, 2, 374).

Kapitel IX.

Philosophie der Kunst.

Obwohl Schellings Kunstphilosophie[164] in der Zeit des transcendentalen Idealismus einsetzt, kann man sie in ihrer definitiven Gestalt doch als ein Produkt der Identitätsphilosophie betrachten. Sagt doch Schelling selbst: „Für diejenigen, die mein System der Philosophie (Identitätsphilosophie) kennen, wird die Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz sein . . .“[165].

Man kann nun nach Schelling die Identitätsphilosophie folgendermaßen schematisieren:[166].

Gott
Das All

relativ-reales All	relativ-ideales All
Materie — Einbildung des Unendlichen im Endlichen	Wissenschaft
Bewegung — Einbildung des Endlichen im Unendlichen	Religion
Organismus — Indifferenz	Kunst

Vernunft
Philosophie.

Aus diesem Schema ersehen wir, daß die Kunst zum relativ-idealen All gehört. Unsere Aufgabe ist es, festzustellen, inwiefern das relativ-ideale All in der Form der Kunst das ganze All in sich begreift, d. h. wir müssen die Beziehung des Unendlichen zum Endlichen in der Kunst bestimmen. Demnach kann man sagen: Ueber Kunst philosophieren heißt nicht eine Theorie der Kunst aufbauen, sondern „das Universum in der Gestalt der Kunst darstellen“[167], d. h. zu sehen, inwiefern die Kunst eine Erscheinung des All ist. Die Philosophie der Kunst ist nach Schelling keine besondere Philosophie, sondern die höchste Potenz der Philosophie als Wissenschaft. „Der Zusatz Kunst in „Philosophie der Kunst“ beschränkt bloß den allgemeinen Begriff der Philosophie, aber hebt ihn nicht auf“[168].

Obwohl nun die Kunst ein Zusammenfallen des Idealen und Realen ist, die Gegensätze von Idealem und Realem in ihr verschwinden und sie, wie wir gesehen haben, zum idealen All gehört, verhält sie sich zur Philosophie doch wie das Reale zum Idealen. „Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes durch Notwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit sein“[169]. Im Realen handelt es sich also um ein Sein, im Idealen um ein Sollen. Das Reale bedeutet das Wirkliche und das Ideale das Mögliche. Das Mögliche in seiner Absolutheit ist zugleich wirklich und das wahre Ideale ist das wahre Reale und umgekehrt. Obwohl Schellings Darstellung das Reale und das Ideale stets gleichsetzt, schätzt er das Ideale eben doch im Grunde höher als das Reale. „Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen notwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist“[170]. In der Kunst wird das objektiv, was in der Philosophie subjektiv ist; sie ist ein objektiver Reflex der idealen Seite der Philosophie. Philosophie und Kunst verhalten sich zueinander wie Urbild und Gegenbild.

---

[164] Die Schriften, welche für die Philosophie der Kunst in Betracht kommen, sind: „Kunstphilosophische Schriften von 1800—1804“ und die Schrift: „Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur 1807“.

[165] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 363).

[166] Vgl. „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphil. 1806“ (1, 7, 184).

[167] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 368).

[168] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 365).

[169] Vgl. „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803“ (1, 5, 218)

[170] Vgl. „Vorlesungen über die Methode . . . . 1803“ (1, 5, 348).

Die Philosophie stellt nicht die wirklichen Dinge dar, sondern ihre Urbilder, und da die wirklichen Dinge nur unvollkommene Bilder dieser Urbilder sind, stellt die Kunst die Urbilder der Dinge objektiv oder im Gegenbild dar. Kunst ist sozusagen ein Objektiv-Werden der Urbilder der Dinge oder vielmehr: sie ist eine Darstellung der intellektuellen Welt in der reflektierten Welt.

Die Kunst ist also mit der Philosophie insofern verwandt, als die Philosophie das Absolute im Urbild und die Kunst dasselbe im Gegenbild darstellt. Es ist nun aber notwendig, die Philosophie der Kunst von den Theorien der Kunst zu unterscheiden, um dadurch eine Verwechslung zu vermeiden. Die Philosophie der Kunst, insofern sie überhaupt die empirische Seite der Kunst betrachtet, zeigt die allgemeinen Gesetze der Erscheinung und auch diese nur in der Form der Ideen; d. h. diese Gesetze, insofern sie von der Totalität her an und für sich betrachtet werden, gehören als notwendige Teilbetrachtung zur Philosophie der Kunst. Sie sind Zweck an und für sich und haben nichts mit der Kunstausübung oder was man als Technik in der Kunst bezeichnet, zu tun. Hingegen beziehen sich die Theorien der Kunst auf einen besonderen Zweck und sind bloß empirisch. Insofern die Wissenschaft in sich das Absolute darstellt, ist sie Philosophie; aber wo sie die besondere Potenz als Besonderes behandelt und bestimmte Gesetze dafür aufstellt, ist sie Theorie der Kunst.

Damit kommen wir zur Bestimmung des Gegenstandes der Kunst: Wir müssen nach Schelling in aller Philosophie von einem absoluten Prinzip ausgehen. Dieses absolute Prinzip ist für die Kunst die Schönheit, wie für die Philosophie das Absolute die Wahrheit ist. Aber beide sind in ihrer Absolutheit eins. Wahrheit und Schönheit sind nur verschiedene Betrachtungsweisen des einen Absoluten. Denn schön ist das, indem die Form dem Wesen ganz angemessen ist; und dies ist nur im Absoluten möglich. „Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird"[171]. Da im Urbild Unendliches und Endliches vereinigt sind, so sehen wir auch diese Vereinigung in der gegenbildlichen Schönheit. Die gegenbildliche Schönheit ist demnach die objektiv angeschaute, absolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen, und als solche ist sie mit der absoluten Wahrheit eins. Sie ist sozusagen ein Widerschein des Absoluten.

Weil nach Schelling das Urbild der Philosophie die Wahrheit und das Urbild der Kunst die Schönheit ist[172], bedeutet Aesthetik für ihn die Wissenschaft des absoluten Schönen. Da der Grundcharakter jedes Kunstwerkes nach Schelling Schönheit ist, hat die Kunst zu ihrem Gegenstand nicht die bloß sinnlichen Dinge; denn im Sinnlichen ist Schönheit mit Häßlichkeit verbunden, sondern eine über alle Sinnlichkeit erhabene Schönheit, d. h., absolute Schönheit. Das Häßliche gehört also nach Schelling zur zeitlichen Betrachtung der Dinge und besteht in einer leeren Privation der absoluten Identität. In der Produktion der Kunst wird aber das Absolute, d. h. das wahre Unendliche, das Schelling vom empirischen unterscheidet, dargestellt. Weil die Kunst im Besonderen das Unendliche darstellt, nennt Schelling sie reflektierend. Ein Kunstprodukt ist ein Reflex des Unendlichen, es ist ein Gegenbild des Urbildes; denn Reflex und Gegenbild bedeuten nach Schelling dasselbe. Die Kunst reflektiert objektiv das Absolute in einem Kunstprodukt. Sie nimmt also den Weg nach außen, während die Philosophie ihn nach innen nimmt. Das Prinzip für beide aber ist dasselbe.

In der Schönheit unterscheidet nun Schelling zwischen urbildlicher und gegenbildlicher Schönheit[173]. Es heißt: „Die Schönheit" (gegenbild-

---

171 Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 386).
172 Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 370).
173 Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 385).

liche) im Unterschied von der urbildlichen, „ist da gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriff so angemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches eintritt in das Endliche und in Concreto angeschaut wird“[174]. Haben wir bis jetzt gesehen, daß die Kunst versucht, das Unendliche im Endlichen darzustellen, so ist jetzt die Frage, wie dies möglich ist, wie aus dem absoluten Schönen die einzelnen schönen Dinge hervorgehen können, so wie in der Philosophie aus dem absoluten Einen die Vielheit und Unterschiedlichkeit der Dinge hervorgeht. Wir wissen, daß die Formen der Kunst die Formen der schönen Dinge darstellen, wie sie im Absoluten sind. Wie ist dieser Uebergang vom Unendlichen, d. h. vom Ansich der Schönheit zum Endlichen, d. h. zum Außersich, möglich?

Dies Problem der Kunstphilosophie wird bei Schelling genau so beantwortet wie in der Philosophie überhaupt, nämlich durch die Lehre von den Ideen oder den Urbildern der Dinge, die hier erst einen deutlichen Sinn erhält und vielleicht auch von hieraus erst konzipiert wurde. Das Absolute ist schlechthin eins; aber dieses Eine kann in besonderen Formen angeschaut werden, ohne daß das Absolute dadurch aufgehoben wird. Das so angeschaute Absolute ist die Idee. In dem Absoluten sind die besonderen Formen absolut, d. h. das Absolute hat in sich besondere Ideen; aber alle diese besonderen Ideen sind doch nur wieder eine Idee in eben demselben Absoluten. Diese Ideen sind die Vermittler, durch welche die absolute Einheit zur Vielheit wird[175]. Da in dem Absoluten die Form dem Wesen angemessen und dadurch nicht eine Form an sich ist und andere Formen ausschließt, ist jede Idee das Universum in der Gestalt des Besonderen. Aber eben deswegen ist sie nicht dieses besondere Reale. Das wahre Reale ist immer nur das Universum, d. h. die Identität des Idealen und Realen. Jede Idee hat demnach zwei Einheiten, die eine, wodurch sie in sich selbst und absolut ist und wodurch das Absolute in ihr besonders gebildet ist, und die andere, wodurch sie als Besonderes in das Absolute als ihr Zentrum aufgenommen wird. Es heißt: „Die gedoppelte Einheit jeder Idee ist das Geheimnis, wodurch das Besondere als im Absoluten und gleichwohl wieder als Besonderes begriffen werden kann“[176]. Das Absolute produziert in sich selbst nur die Ideen, denn es ist Idee aller Ideen und dasjenige, in welchem alle Ideen in einer Idee begriffen wird. Und da aus dem Absoluten nichts Unvollkommenes entstehen kann, sind die besonderen Dinge nur die Reflektionen der Ideen. So wird in diesen Reflektionen Unendliches im Endlichen dargestellt.

In jeder Idee findet auch die Entgegenstellung von Realem und Idealem statt. Von der realen Seite aus betrachtet, ist sie besonderes Ding, von der idealen Seite aus nichts als Idee. Die Trennung von Realem und Idealem in den Ideen selbst ist nur eine Betrachtungsweise, eine Verstandsbestimmung. Eigentlich ist in der Idee an und für sich das Reale und das Ideale, das Endliche und das Unendliche gleich. Die Philosophie schaut nun die Ideen an und für sich als Ideales, aber die Kunst als Reales an; und die Ideen, sofern sie als Reales angeschaut werden, werden zum Stoff der Kunst, gleichsam zur allgemeinen und absoluten Materie der Kunst.

Die Ideen also bilden den Stoff der Kunst, weil nur sie die wahre Form der Kunst sein können. Denn nur diejenigen Formen können die Form der wahren Kunst sein, welche in ihrer Besonderheit das Allgemeine aufnehmen, also diejenigen, welche alle anderen Formen nicht ausschließen, sondern in sich aufnehmen. Solche Formen, weil sie in ihrer

---

[174] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 382).
[175] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 370).
[176] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803“ (1, 5, 390).

Absolutheit allen anderen Formen gleich sind, kann man „formlose Formen" nennen, und als solche sind sie die Urbilder der Dinge oder Ideen.

Indem nun Schelling zu erkennen glaubt, daß mit den Göttergestalten der Mythologie diese Ideen gemeint sind, wird ihm die Kunst eine Darstellung der Mythologie. „Diese realen, lebendigen und existierenden Ideen sind die Götter, . . . die allgemeine Symbolik oder die allgemeine Darstellung der Ideen als Realer ist demnach in der Mythologie gegeben . . ."[177]. Aber die Ideen sind wirklich, weil sie möglich sind, und real, weil sie ideal sind; und da die Götter der Mythologie nichts anderes sein sollen als die Ideen der Philosophie, kann Schelling auch sagen, daß die Götter der Mythologie auch wirklich und real sind. Und ferner: Da die Götter der Mythologie die Ideen sind, sind sie in ihrer Absolutheit begrenzt, d. h. sie sind besondere Götter, ohne die Absolutheit Gottes aufzuheben. So erlangen sie eine unabhängige Existenz und sind dadurch das geeignete Material für künstlerische Darstellungen. Von diesem Standpunkt aus kommt Schelling zu dem Resultat, daß Mythologie der wahre Stoff der Kunst ist.

Die Synthesis der reinen Begrenztheit der Götterwelt mit der Absolutheit, welche aller Mythologie zugrunde liegt, vollzieht sich durch die Phantasie. Durch Phantasie wird die Synthese des Endlichen und Unendlichen gegenbildlich dargestellt. Der Verstand kann diese Synthese nur innerhalb des Begrenzten, die Vernunft aber nur im Ideellen oder Urbildlichen darstellen.

Dies wird erst ganz deutlich, wenn wir die Phantasie mit der Einbildungskraft vergleichen. Man kann die Einbildungskraft als die Fähigkeit bezeichnen, den Stoff oder die Ideen der Kunstproduktionen zu bilden. Sie ist nur ein Organ, um die Produktionen der Kunst aufzunehmen; sie ist konzipierend oder produktiv. „In der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Aether, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze"[178]. Phantasie hingegen ist die Fähigkeit, die ausgebildeten Ideen der Einbildungskraft anzuschauen. Sie ist die intellektuelle Anschauung der Kunst, welche die Ideen innerlich darstellt, oder, wie Schelling es treffend ausdrückt, „sie aus sich hinauswirft". Die Welt der Götter ist also eine Welt der Phantasie.

Mythologie, als eigentlicher Stoff der Kunst, ist symbolisch; denn die Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz, des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen ist nur symbolisch möglich, weil „symbolisch" eben eine Darstellung heißt, in der das Allgemeine das Besondere, das Besondere zugleich das Allgemeine ist. Das Symbol aber ist wieder eine Synthese von Schema und Allegorie; wobei im „Schema" das Allgemeine das Besondere bedeutet und in der Allegorie das Besondere das Allgemeine. Der Charakter der wahren Mythologie ist demnach Universalität, denn die Mythologie stellt nicht nur die Urbilder oder Ideen der Dinge dar, sondern in der Mythenbildung wird das Unendliche und Endliche als Konkretes dargestellt.

Welchen Anteil haben nun bewußte und bewußtlose Tätigkeit an der Produktion der Kunst? Wir wissen, daß diese zwei Tätigkeiten in dem Selbstbewußtsein ursprünglich eins sind. Und Selbstbewußtsein heißt: als Ich gesetzt sein. Obwohl diese zwei Tätigkeiten also im Ich reell gesetzt sind, sind sie dadurch für das Ich nicht ideell. Das Ich muß durch Bewußtsein das erzeugen, was bewußtlos da ist. Mit anderen Worten: Ursprünglich sind im Selbstbewußtsein die anschauende Tätigkeit und die Anschauung des Anschauenden in Einheit gesetzt; aber das Ich muß, um sich zur Intelligenz zu erheben, seine anschauende Tätigkeit mit Bewußtsein

---

[177] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 370).
[178] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 393).

anschauen. Demzufolge geht das Ich durch verschiedene Stufen: Empfindung, produktive Anschauung, Reflektion hindurch, und endlich, in der Kunstanschauung, gelangt es zu einer vollkommenen Selbstanschauung, in der die Einheit von idealer und realer Tätigkeit mit Bewußtsein objektiv wird. In der idealen Welt der Kunst wird das Selbstbewußtsein sich seiner selbst bewußt. Um sich selbst Objekt zu werden, trennt also das Ich die Ureinheit von bewußtloser und bewußter Tätigkeit, um sie wieder mit Bewußtsein herzustellen. Folglich kann man sagen, daß die Produktion der Kunst nichts anderes ist, als die mit Bewußtsein erzeugte Identität der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit. Ein Kunstprodukt ist demnach dasjenige, worin diese Identität objektiviert ist: Da es mit der Trennung der Identität anfängt, ist es ein freies Produkt, und da es mit der Wiederherstellung der Identität endet, ist es ein notwendiges Produkt. Es ist sozusagen eine Zusammenfassung der Freiheit und der Notwendigkeit.

Daran knüpft sich Schellings Lehre vom Genie. Da die Produktion der Kunst auf der Wiederherstellung der Identität beruht, ist er der Meinung, daß dies durch eine unbekannte Gewalt oder durch ein Urselbst geschieht; und demnach ist das Kunstprodukt ein Genieprodukt. Denn nur im Genie ist die Ueberwindung des Gegensatzes möglich. Das Genie ist seinem Wesen nach nichts anderes als der ewige Begriff des Menschen in Gott. Denn Gott produziert aus sich selbst nur Ideen. Diese werden objektiv in besonderen Dingen, in denen Ideales und Reales eins sind und wo schließlich die Einheit des Unendlichen und Endlichen in der Form produziert wird. Da nun dieses im Menschen geschieht, so wird hier die Idee als objektiv betrachtet; und diese objektive Idee ist das Genie. Das Genie ist demnach ein „Stück der Absolutheit Gottes"; und als solches kann es nur ein Kunstwerk schaffen.

Das Genie ist weder bewußte noch bewußtlose Tätigkeit. Es steht über den beiden. Das Genie bedeutet für die Aesthetik dasselbe, was das Ich für die Philosophie bedeutet.

Das Genie, wie die Ideen in Gott, hat auch zwei Einheiten: Die reale Seite und die ideale Seite. Die reale Seite des Genies ist Poesie und die ideale Kunst. Poesie ist Invention, ein Hervorbringen, Schaffen, d. h. eine Darstellung des Begriffs in einem Endlichen oder Realen, die Kunst hingegen ist die Einbildung des Besonderen im Allgemeinen. In der Invention drückt sich das Genie durch das Besondere aus, in der Kunst nimmt es das Besondere in das Unendliche zurück. Poesie ist Eingestaltung des Unendlichen ins Endliche, und Kunst des Endlichen ins Unendliche. Die volle Ineinsbildung beider ist die höchste Kunst und Schönheit.

Der Gegensatz von Poesie und Kunst führt nun zu den grundlegenden ästhetischen Kategorien: des Erhabenen und des Schönen. Erhabenheit ist die Einbildung des Unendlichen im Endlichen und Schönheit die Einbildung des Endlichen im Unendlichen.

Das Erhabene, welches der realen Seite des Genies entspricht, kann wieder als Erhabenheit der Natur und der Kunst unterschieden werden. Wo in unserer Anschauung eines Gegenstandes der Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gemacht wird, also wo die sinnliche Größe eines Gegenstandes derart ist, daß unsere Sinne sie nicht mehr fassen können, und dadurch eine Anschauung der Unendlichkeit in uns sich bildet, da sagen wir, daß der Gegenstand in der Natur erhaben sei: In der Anschauung des erhabenen Gegenstandes ist die Anschauung der wahren Unendlichkeit vermittelt durch die empirische Unendlichkeit der sinnlichen Anschauung, welche nur zum Symbol der anderen wird. Es heißt: „Das Erhabene ist insofern eine Unterjochung des Endlichen, welches Unendlichkeit lügt, durch das wahre Unendliche"[179]. In dem

[179] Vgl. „Philosophie der Kunst 1802—1803" (1, 5, 462).

Erhabenen der Natur ist der Widerspruch zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht in dem Objekt aufgehoben, sondern es verschwindet nur in dem anschauenden Subjekt. In dem Erhabenen der Kunst hingegen herrscht das wahre Unendliche über das sinnliche Unendliche. Die Ideenwelt oder das „formlose Chaos", wie Schelling es nennt, als das unmittelbare Symbol des wahren Unendlichen, tritt in der sinnlichen Anschauung der Kunst hervor. Diese Unendlichkeit ist nicht nur in dem anschauenden Subjekt, sondern wird auch in dem Objekt reflektiert.

In dem Schönen zeigt sich auch wieder das Endliche, aber mit dem Unendlichen zur Einheit verschmolzen. Die absolute Schönheit und die absolute Erhabenheit sind freilich nicht mehr verschieden. Denn das Erhabene, welches nicht schön ist, wird nicht erhaben, sondern als Ungeheuer wirken, und absolute Schönheit würde durch ihre Grenzenlosigkeit eine furchtbare Schönheit sein und durch ihre absolute Grenzenlosigkeit als etwas Begrenztes erscheinen.

Bei der Schönheit kann man nun wieder Kunstschönheit von Naturschönheit unterscheiden. Da die organische Produktion nicht von einem Widerspruch ausgeht, wie es die Bedingung des Kunstprodukts ist, ist die Schönheit, die in der Natur erscheint, zufällig. Hingegen verdankt das echte Kunstwerk seine Existenz einem wahren Schöpfungsakt und nicht etwa einem „Nachschaffen eines Geschaffenen".

Das Verhältnis des Künstlers zur Natur hat Schelling in der Rede „Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur 1807" eingehend behandelt. Hier erklärt er, die Kunst solle keine Nachahmerin der Natur sein, sondern die Wirklichkeit übertreffen. Denn durch Nachahmen wird das Produkt ein lebloses Ding. Ein Künstler soll das Kunstwerk vielmehr beseelen und es von der „unwürdigen Abhängigkeit zu dem Reich der geistigen Freiheit" erheben. Der Künstler soll in dem Kunstwerk dieselbe Urkraft einpflanzen, welche er in der Natur sich hervorbringen sieht.

Die wahre Kunst verbindet die Form mit dem Begriff und bringt die Seele mit dem Leib in Einklang. Die Kunst verfehlt ihr Ziel, wenn sie von der Form her das Wesen zu fassen versucht. Durch Bedingtes kann man nie das Unbedingte erreichen. Man muß beim Begriff anfangen, damit das Kunstwerk in seiner Vollkommenheit erscheint. Die schönsten Formen, ohne ein wirkendes Prinzip, sind tot. Wir müssen über die Form hinausgehen, damit die Form wieder in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit erscheine. Das Nebeneinander der verschiedenen Teile macht nicht die Form aus, sondern das organische Zusammen der Teile. Form, kann man sagen, ist ein organischer Begriff. Sie ist eine Unterwerfung des Vielen unter das Eine, der Teile unter das Ganze. In Summa: Die schönste Form kann man nur durch den Begriff erzeugen.

Obwohl die Form an und für sich als das Wesen beschränkend und gegen das Wesen feindselig erscheint, kann die Kunst die Form nicht ganz und gar entbehren. Die wahre Form ist nicht außer dem Wesen, sondern fließt aus dem Wesen, d. h. die wahre Form ist das Wesen selbst. „Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung"[180]. Die Härte der Form ist nur da, wo das Einzelne, das Individium an und für sich dargestellt wird, ohne den Begriff. Aber insofern der Künstler die Form durch den Begriff erzeugt, wird sie zur wahren Form. Dadurch wird auch das Individuum zum Universum und das Gegenbild zu seinem Urbild erhoben.

Selbst die Natur zeigt uns, daß die wahre Form nicht dem Wesen entgegengesetzt und keine Beschränkung mehr, sondern vielmehr mit dem Wesen eins ist. Die Formen der Schönheit, die wir in verschiedenen Graden der Erscheinung verbreitet sehen, sind nur die Entfaltung der

---

[180] Vgl. „Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur 1807" (1, 7, 303).

verborgenen Schönheit des Wesens. Form kann nur da vernichtet werden, wo Form vollendet ist. Und dies ist das Ziel der Kunst. Aber die Form wird nur da vollendet, wo sie mit dem Wesen eins ist, d. h. wo sie das Wesen ganz und gar ausdrückt. Formlosigkeit ist die höchste Form. Die höchste Schönheit ist formlos, charakterlos. In der Vollendung der künstlerischen Form wird das Einzelne als Besonderes zwar vergehen, dem Wesen und der Kraft nach aber bestehen bleiben.

Wenn auch die höchste Schönheit charakterlos ist, so bleibt trotzdem die Wurzel aller Schönheit Charakteristik. Denn die Basis oder das Aeußere aller Schönheit ist Schönheit der Form, und wo Form ist, ist auch Charakter. Charakteristisch zu sein ist also das Gesetz des Schönen.

Wie die Natur in ihrer höchsten Stufe der Entwicklung das Höhere mit dem Niederen verbindet, so verbindet Kunst auf ihrer höchsten Stufe Bestimmtes und Bestimmendes, Charakter mit Charakterlosigkeit zu einem Ganzen. In der Natur wie in der Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Darstellung seiner selbst in dem Einzelnen. Im Beginn scheint der schaffende Geist ganz in der Form verloren. Die Form scheint nur etwas Hemmendes, Totes, Festes und ohne Bedeutung zu sein. Aber nach und nach wird die Form beseelt, gelingt es dem Wesen, sein ganzes Wesen in die Form zu gießen. Da verschwindet die Strenge der Form, die Bestimmtheit wird mit dem Bestimmenden eins, die Endlichkeit löst sich in der Unendlichkeit auf. In diesem Zustand ruht das Wesen befriedigt in der Form, der Begrif in der Anschauung. Das ist der Zustand der schönsten „Reife und Blüte der Kunst".

Schelling teilt die Kunst in bildende und redende Kunst ein. Bildende Kunst ist die reale Seite und redende Kunst die ideale Seite der Kunst. Zur Erläuterung kann folgendes gesagt werden: Wir wissen, daß die Philosophie der Kunst betrachtet, wie die ästhetischen Ideen im Absoluten, in dem einzelnen Kunstprodukt objektiviert werden. Denn da im Absoluten Stoff und Form ineinander sind, sind alle Ideen eben in demselben Absoluten eine Idee. Diese Urideen kommen nur dann zur Erscheinung, wenn jede Form als besondere Einheit zum Gegenbild wird. Folglich tritt das Absolute als Prinzip der Kunst nur dann in die Erscheinung, wenn ihm die reale Einheit oder ideale Einheit zum Symbol oder, Gegenbild wird. Nun kann man sagen: Die reale Einheit als relative Differenzierung der Ureinheit, als Einbildung des Unendlichen im Endlichen in besonderer Form, d. h. durch Materie, ist bildende Kunst, d. h. die reale Seite der Kunst. Die ideale Einheit als Auflösung des Besonderen im Allgemeinen objektiviert sich in Rede oder Sprache, und Schelling bezeichnet sie als „sprechendes Wort Gottes". Wenn die Sprache wiederum eine Form annimmt, heißt sie redende Kunst. In der bildenden sowie in der redenden Kunst kehren die drei Potenzen wieder zurück: das Reale, das Ideale und die Indifferenz beider. In der bildenden Kunst ist die reale Seite Musik, die ideale Seite Malerei und beide stehen in Indifferenz in der Plastik. Die redende Kunst scheidet sich ebenso in Lyrik, Epos und Drama.

Schellings Kunstphilosophie gipfelt in der Lehre, daß die ästhetische Anschauung für die Kunst so notwendig ist wie die intellektuelle für die Philosophie. Philosophie der Kunst ist Darstellung der allgemeinen Philosophie in der Potenz der Kunst; deshalb sind ästhetische und intellektuelle Anschauung gleich bedeutend. „Die ästhetische Anschauung ist objektiv gewordene intellektuelle"; denn das Prinzip, von welchem die Philosophie ausgeht, ist ein absolutes, nicht objektives Prinzip: die absolute Identität von Subjekt und Objekt. Es kann deshalb nur durch ästhetische Anschauung zum Bewußtsein kommen und in einem Kunstwerk objektiv werden. Die ästhetische Anschauung also stellt objektiv dar, was die Philosophie nie erreichen kann, nämlich

bewußtloses Handeln und Produzieren und ihre ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Verschmelzung des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen in der Kunst kann man als das Sich-Selbst-Finden, das sich Sich-Selbst-Erkennen des Geistes bezeichnen. Im Kunstprodukt wird die ursprüngliche Negation im Geist aufgehoben, und der Geist bewegt sich in dem reinen Aether der Freiheit. Es ist die Negation der Negation, das An-und-für-sich-Sein des Geistes. Kunst hebt sozusagen die „Scheidewand" zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem Unendlichen und Endlichen auf. Diese höchste Würde der Kunst möge zum Schluß noch Schellings eigene Worte zum Ausdruck bringen: „Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst"[181].

Die vorhergehende Betrachtung von Schellings Kunstphilosophie zeigt uns, wie die beständige Weiterarbeit an dem metaphysischen Handwerkzeug auch bei diesem Philosophen doch zuletzt von dem Hinblick auf ein lebendiges Gebiet des menschlichen Schaffens geleitet war. Nach einem schwachen Ansatz zu einem ethischen Ausklang in der Zeit der Wissenschaftslehre war die Kunst offenbar das Ziel, das Schellings Schaffen seit dem Beginn der Naturphilosophie beständig im Auge hatte. Hier erst schließen sich alle Fäden, die er angesponnen hat, zu einem Ganzen zusammen. Auch entspricht dies der Grundposition von der wir Schelling ausgehen sahen: Der Denker, der vom Ich, als Ausgangspunkt der Philosophie, nicht lassen wollte, aber den Begriff der Tätigkeit nicht als kategorial dazugehörig erkannte, müßte sich in seinen beständigen Ausgleichversuchen zwischen „Tätigkeit" und „Sein" zunächst dem Gebiet menschlichen Schaffens zuwenden; dem es gegeben ist, bewußtloses Handeln in seiner ursprünglichen Identität mit dem bewußten objektiv darzustellen. „Bewußtloses Handeln", das war die Rettung vor der bloß empirischen Bewußtsein-Tätigkeit, vor der er sich nie sicher fühlte. Da aber kein Denker bei bloßer ästhetischer Kontemplation stehen bleiben kann und eine reine ethische Haltung, wie Fichte, ihm nicht gegeben war, so sehen wir Schelling sich mit Notwendigkeit einer Schlußperiode mystischer Religionsphilosophie entgegen bewegen.

Dritte Periode.

Von der Philosophie zur Theosophie.

Kapitel X

Der werdende Gott (Gott als Prozess).

§ 1.

Verklärung des „dunklen Grundes" im „Licht".

Seit dem Jahre 1807 hat Schellings Denken eine neue Wendung genommen, die sich zwar wieder in den verschiedensten Darstellungen äußerte, aber doch einen gemeinsamen Zug aufweist, der uns berechtigt, von einer festen Periode — der letzten — zu reden. Dieser durchgehende Zug besteht in der Einführung eines Wertunterschiedes in dem Prozeß des Unendlichen und in der damit verbundenen Betonung der Freiheit des wollenden Ichs.

[181] Vgl. „System des Transzendentalen Idealismus 1800" (1, 33, 630).

Darin kommt nicht nur die latente Priorität des Geistigen endlich zu ihrem Recht, sondern es ist auch ersichtlich, daß der unentbehrliche Anschluß an die ethischen Probleme hier der treibende Faktor ist. Schellings Freiheitslehre, welche in dieser Periode entstanden ist, nimmt ihren Ausgang von dem Problem der Freiheit Gottes. Hier tritt der Begriff eines persönlichen Gottes nun entscheidend auf; und da Schelling schließlich, die Basis seines gesamten bisherigen Philosophierens verlassend, dieser „negativen Philosophie" eine „positive" entgegensetzt, die von der faktischen Existenz eines persönlichen Gottes auszugehen hat, ziehen wir es vor, in dieser Periode den Weg von der Philosophie zur Theosophie zu sehen; um so mehr, als schon die ersten Schriften das Werden der Gottheit mit Begriffen schildern, die dem ethischen Leben entnommen sind.

Schelling gibt seit 1807 seine Auffassung preis, die das Endliche mit dem Unendlichen gleich setzte, und behauptet in den folgenden Schriften, daß das Endliche ursprünglich etwas anderes als das Unendliche ist. Er will damit die Substantialität des Bösen in der Welt und die Freiheit des Menschen anerkennen. Die Schriften: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809", „Stuttgarter Privatvorlesungen 1810", „Weltalter 1811—15" dienen dazu, den neuen Standpunkt klar darzulegen.

Den Hauptgedanken der ersten Schriften bildet das Problem, wie die individuelle Freiheit als Vermögen der Unterscheidung des Guten und Bösen möglich ist, wenn alles Endliche seinem Wesen nach Gott und Gott Alles ist. Denn wenn das Böse als etwas Positives angenommen wird, dann wird der Begriff eines allervollkommensten Wesens zerstört; und wenn es nur etwas Negatives ist, dann gibt es keine Freiheit mehr. Es könnte noch behauptet werden, daß die wahre Freiheit in einem Indifferentsein gegenüber dem Guten und Bösen besteht; oder daß das Böse aus einem Abfall vom Willen Gottes entsteht. Aber dadurch werden die Schwierigkeiten nicht aufgehoben. Schelling nimmt nun ein böses Prinzip an, obwohl er es ein Unwesen nennt, denn er meint, daß es etwas positiv Böses in der Welt geben kann, ohne daß dabei der Begriff eines allervollkommensten Wesens zerstört wird. Es heißt: „Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich[182]. Nun steht er vor der Frage: Wenn Gott alles ist und außer Gott nichts ist, wie ist es dann möglich, daß ein anderes positives Prinzip außer Gott besteht? Seine Antwort läuft darauf hinaus, daß das Böse im eigentlichen Sinne nicht in Gott existiert, obwohl sein Grund in ihm liegt. Etwas Böses kommt nur zustande, insofern die zwei Prinzipien, welche in Gott eins sind, sich scheiden.

Schelling behauptet also, im Gegensatz zu seiner Identitätsphilosophie, daß das Endliche und das Unendliche ursprünglich von einander verschieden sind. Freilich der Grund der Endlichkeit bleibt Gott; und als solcher ist er mit dem Endlichen identisch. Die Identität des Unendlichen und Endlichen hebt aber nicht die Selbständigkeit des Endlichen auf. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie einerlei sind[183]. Gott bleibt, was er ist: Die reine ungetrübte Identität; und die einzelnen Dinge sind von Gott abgeleitet. Aber der abgeleitete Gott ist nicht der Gott selbst. Dieses Abgeleitetsein unterscheidet die Dinge von dem Absoluten Gott. Die Folge der Dinge aus Gott ist nun eine Selbstoffenbarung Gottes; und Gott kann sich nur offenbaren in dem, was ihm ähnlich ist, d. h. was frei ist, wie er. Eine mißverstandene Immanenz vernichtet eben eine freie Individualität.

---

[182] Vgl. „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809" (1, 7, 409).

[183] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7, 341).

Wenn die einzelnen Dinge aus Gott folgen, entsteht die Frage, wie dies zu denken ist. Gott als der Urgrund oder Ungrund ist die Identität des Wesens, des Grundes und des Existierenden. Da er nichts außer sich hat, hat er den Grund seiner Existenz in sich selbst. Aber dieser Grund seiner Existenz soll nun nicht nur als Begriff genommen werden, sondern er ist eine Aktualität. Der Grund der Existenz Gottes ist von Gott als Existierenden verschieden und heißt die Natur in Gott. Gott als Ganzes, kann man auch sagen, ist Indifferenz der Natur in Gott und der Existenz in Gott. Der Urgrund teilt sich also in diese zwei Wesen, die nun auch als Reales und Ideales, später noch als Finsternis und Licht, Egoität und Liebe, Notwendigkeit und Freiheit bezeichnet werden. Keines der beiden kann aber dem anderen der Zeit nach vorangehen, denn ohne den Grund der Existenz kann Gott nicht existieren, und ohne den existierenden Gott kann der Grund seiner Existenz nicht sein. Eins setzt das andere voraus. Diese zwei ewigen Anfänge, in welche Gott sich scheidet, sind der Anfang der Schöpfung oder, wie es Schelling sagt, „Gott teilt sich selbst, damit Lieben und Leben sei"; und Gott ist jetzt Leben und kein bloßes Sein und Leben kann sich nur durch Werden verwirklichen. Gott wiederum, als die Einheit von beiden Prinzipien, ist Geist; und der Geist kann sich nur durch Offenbarung in der Zeit erkennen. Anders gesagt: „Das Ideale und das Reale sind nur untergeordnete Formen des Absoluten, und das Absolute ist die Einheit beider. Aber dieses Absolute darf nicht nur als ein Begriff gedacht werden, sondern es muß auch ein aktuelles wirkliches Wesen sein. Die wirkliche, reale Welt ist die Selbstoffenbarung, Selbstaktualisierung Gottes.

Der Grund der Existenz Gottes ist also nicht ein Grund, welcher den existierenden Gott erzeugt, sondern er ist die Grundlage für den existierenden Gott, sich zu offenbaren. Die Verschiedenheit, welche ebenso ursprünglich ist wie die Einheit, ist notwendig für die Aktualisierung oder Offenbarung Gottes. Denn ohne Widerspruch ist kein Leben, und ohne Scheidung der ursprünglichen Einheit ist kein Selbst-Werden Gottes möglich. Der Gegensatz ist die „condicio cini qua non" der Offenbarung.

In der Identitätsphilosophie gab es für Schelling im Grunde überhaupt kein Endliches; es war eine Erscheinung der Ideen, eine Negation des Absoluten. Jetzt heißt es, daß „das Werden der einzigen Natur den Dingen angemessen ist". Aber sie können nicht als in Gott absolut betrachtet werden, indem sie toto genere oder unendlich von ihm verschieden sind. Hier werden die Dinge also nicht als Negation des Absoluten betrachtet, sondern sie verdanken ihre Ursache einem von Gott, als Existierenden, verschiedenen Wesen, dem Grund seiner Existenz, welcher Gott gleich und mit ihm ewig ist. Schelling nennt dieses Wesen nun auch die Sehnsucht Gottes, sich selbst zu gebären. Es ist das einzige Werkzeug zur Offenbarung und Aktualisierung Gottes. Es ist die Sehnsucht Gottes, die Einheit in sich zu gebären; aber in ihm selbst ist nicht die Einheit. Es ist ein Wille, Gott zu werden, aber ein verstandloser, dunkler Wille, ohne Selbständigkeit und Vollkommenheit; denn der Verstand, als das Wesen des Willens oder als Wille im Willen, ist das einzig Vollkommene. Aber dennoch wird dieser Wille, welcher unbewußt den Verstand ahnt, in späterer Entwicklung im Verstand verklärt.

Die Sehnsucht, diesem dunklen, verstandlosen Willen entsprechend, welcher eigentlich die „erste Erregung im göttlichen Dasein hervorbringt", erzeugt Gott in sich selbst eine Vorstellung von seinem inneren Wesen; und da er nichts außer sich hat, schaut er in dieser reflektierten Vorstellung sich selbst an. In dieser Vorstellung verwirklicht sich Gott zum ersten Mal, sie ist ein Ebenbild Gottes, ein „von Gott erzeugter Gott". Es ist der Verstand oder, wie Schelling sagt, „das Wort der Sehnsucht". Gott, als die Einheit beider Prinzipien, ist ewiger Geist; und als solcher

empfindet er in sich die Sehnsucht und das Wort; und weil er auch Liebe ist, spricht er, von der Liebe getrieben, das Wort aus. Dieses ausgesprochene Wort, dieser „Verstand", bringt aber in Verbindung mit der Sehnsucht in dem dunklen Prinzip des Grundes das Licht hervor, das Licht des göttlichen Wesens, durch welches das dunkle Prinzip aus seiner Dunkelheit erst gleichsam Gott wird. Da der dunkle Grund das Licht in seinem Schoße trägt, kann er auch als verschlossener Gott bezeichnet werden; denn unter der Macht der Sehnsucht löst sich das allerinnerste Band der Kräfte[184].

Das dunkle Prinzip oder die Sehnsucht, durch den göttlichen Verstand erweckt, strebt danach, in ihm das Licht des Lebens zu erblicken. Aber wenn es ganz im Lichte verklärt würde, könnte es nicht mehr der Grund der Existenz bleiben. Deshalb bleibt es in seinem Bestreben, die göttliche Einheit zu empfinden, in sich verschlossen oder in sich selbst.

Durch den Verstand also wird die ursprüngliche Einheit geschieden; die Geschiedenheit wird durch eine andere, gesteigerte Einheit, wieder verknüpft. So entsteht aus dem dunklen Grund etwas Einzelnes, Individuelles. Mit Schellings Worten: „Indem also der Verstand . . . eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre Einbildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder, . . . indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund die verborgene Einheit oder Idea hervorhebt"[185].

Wir sehen also, daß das Einzelne jetzt seine Existenz in etwas hat, das von Gott verschieden ist. Es ist ein religiös metaphysisches Prinzip. Die Einzelheit ist nicht mehr nur Verstandsbegriff, sondern wahrhaft Einzelnes. Denn der Gott ist hier nicht mehr das Absolute der Identitätsphilosophie, sondern ein moralischer, persönlicher Gott, welcher durch die wahrhafte Scheidung der Kräfte in sich selbst, sich als Geist erst offenbaren muß, obwohl die Offenbarung Gottes der Zeit nach ewig ist. Gott ist also absolute Persönlichkeit, und zur Persönlichkeit gehören zwei Anfänge: „Reales und Ideales", „Basis und Existenz", „Wille des Grundes und Wille der Liebe". Darum ist die Natur nicht rein rational, sondern irrational. Das mütterliche Prinzip der Dinge ist der Wille, der Grund in Gott oder die ahnende Sehnsucht Gottes, welche durch einen inneren Drang weder bewußtlos noch bewußt, sich im Licht zu verklären, zu entfalten strebt[186]. Der Anblick der Natur ist ein Beweis dafür, daß die Natur nicht aus bloß geometrischer Notwendigkeit entsteht, oder eine bloße Vernunft in ihr ist, sondern das Irrationale und Zufällige mit dem Rationalen ewig verbunden ist[187].

Alle Dinge entstehen aus dem Chaos, Leben entsteht aus dem Tod und Licht aus der Finsternis. Gott, als Liebe, muß sich offenbaren; aber seine Offenbarung ist Offenbarung aus Widerspruch. Ohne Widerspruch kein Leben, kein Werden, keine Offenbarung göttlicher Liebe; denn nur in seinem Gegenteil kann etwas offenbar werden. Die Natur lehrt uns auch, daß jedes Ding weder reine Finsternis noch reines Licht ist, sondern ein Mittelding zwischen beidem. Jedes Ding, kann man sagen, ist aus Dunkelheit verklärtes Licht und aus Verstandlosem entstandener Verstand oder aus dem Grund der Existenz hervorgebrachte Liebe Gottes. Alle Schöpfung ist Schöpfung durch Gegensatz. Es heißt: „Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des

---

[184] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7, 362).
[185] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7, 361).
[186] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7. 375 u. 395).
[187] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7, 376).

Lichtes ist, das finstere Prinzip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm . . . erhoben werden könnte: . . . "[188].

Die Identität des Idealen und Realen ist, wie wir sehen, keine tote Identität mehr, sondern eine religiös motivierte Lebendigkeit. Die spinozistische Alleinheitslehre ist nun verlassen; aber der beschrittene Weg ist der Weg zur Theosophie.

§ 2.

Verklärung der „Egoität" in der „Liebe".

Seit den „Stuttgarter Privatvorlesungen" von 1810 tritt nun das Problem der Lebendigkeit in der Identität in den Vordergrund. Wiederum ist Gott die Identität des Realen und des Idealen. Aber wenn das Band zwischen diesen zwei Prinzipien unauflöslich ist, wie kann dann Gott aus sich herausgehen und sich offenbaren? Denn Offenbarung ist immer eine Offenbarung im anderen, im Gegenteil. Gott, als Identität, kann sich also nur in Nicht-Identität offenbaren oder in der Differenz. Wie ist dieses möglich, ohne die ursprüngliche Identität aufzuheben? Diesen Widerspruch will Schelling folgendermaßen lösen.

Diese zwei Einheiten des Idealen und Realen sind keine Differenz an sich, sondern Einheiten in der Zweiheit. Gott ist also in der Entzweiung, d. h Gott, das Urwesen, bildet sich zu seiner Ganzheit im Idealen und Realen. Schelling nennt die beiden Einheiten des Idealen und Realen nun Potenzen im Absoluten. Und da ist das Entscheidende, daß er unter den Potenzen eine höhere und eine niedere unterscheidet. Die ideale Einheit ist der realen gegenüber der Dignität nach höher; aber logisch ist die reale Einheit das Prius, d. h. sie geht der Idee nach der anderen voran. Da nun Wirklichkeit nur zustande kommt, wenn die reale Einheit nicht nur der Idee nach der idealen vorangeht, sondern auch aktuell ist, die Potenzen aber in Gott gleichzeitig oder vielmehr jenseits aller Zeit sind, wie ist es da möglich, eine erste Potenz aus der Simultänaität der Potenzen herauszuheben, ohne diese Simultänaität aufzuheben?

Schelling antwortet, daß Gott sich auf die reale Einheit aus seinem freien Willen einschränkt und sie als das Erste setzt, ohne dabei die ewige Co-Existenz der Potenzen aufzuheben, da es Zeit erst gibt, nach dem die Potenzen gesetzt sind. Das Kontrahieren oder Sich-als-Objekt-Setzen Gottes nennt er auch eine Herablassung Gottes von der Idealität seiner selbst, da Gott gewissermaßen, um ein existierendes ideales Prinzip zu sein[189], wozu die Einheit von Sein und Existenz gehört, durch freie Tathandlung, das reale Prinzip zur Unterlage seiner Offenbarung in Raum und Zeit macht. Freiheit aber ist es, nicht, weil Gott durch etwas Aeußeres bestimmt wird, sondern nur durch sein eigenes Wesen sich zur Vielheit macht. In Gott sind insofern Freiheit und Notwendigkeit ursprünglich verbunden und von einander nicht zu trennen.

Das ideale Sein gegenüber der realen Existenz denkt man sich bei Schelling wohl am besten in der Richtung auf das erkennende Bewußtsein. Denn das göttliche Leben fängt an, indem es sich als Objekt setzt; aber es kann sich nicht zum Objekt kontrahieren, ohne sich zugleich als Subjekt zu expandieren. Also sind die beiden Akte gleichzeitig, d. h. die Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit ist ein Erkennen seiner selbst. Wir sehen, daß auch die alten Ausdrücke der Kontraktion und Expansion aus der Naturphilosophie immer wiederkehren. Noch deutlicher wird dieser Begriff des idealen Seins dadurch, daß Schelling die reale Seite auch als Nicht-Seiendes bezeichnet, darunter aber kein absolutes Nichts

[188] Vgl. „Philosophische Untersuchungen . . . . 1809" (1, 7, 377).
[189] Vgl. „Stuttgarter Privatvorlesungen 1810" (1, 7, 429).

versteht, sondern ein bewußtloses Sein im Vergleich zum seienden Gott. Gott, um sich zu offenbaren, scheidet sich selbst als Seiendes vom Sein; und Offenbarung Gottes erreicht ihr Ziel, insofern das Sein im Seienden verklärt wird.

Um nun dem Gegensatz der ethischen Wertung näherzurücken, nennt Schelling das bloße Sein Gottes auch Egoität, und Gott als das Seiende wird als Liebe bezeichnet. Gott in der Potenz der Egoität ist ein individueller, verschlossener, in sich vertiefter Gott. Er ist das Prinzip, in welchem an und für sich keine Kreatur leben kann, wenn ihm nicht das andere Prinzip, die Liebe, entgegenstünde. Die Liebe, welche der seiende Gott ist, kann sich aber wieder ohne die Egoität auch nicht offenbaren. Der wahre Gott ist also die Tätigkeit in Wechselwirkung dieser beiden entgegengesetzten Prinzipien, und zwar in der Indifferenz, da nur in der Indifferenz Entwicklung noch nicht vorliegt. Gott als Liebe ist die höhere Potenz gegenüber dem Gott als Egoität, weil Liebe ideal und Egoität real ist. So scheidet Gott sein wahres Selbst, die Liebe, von seinem uneigentlichen Selbst, die Egoität. Es heißt: „Diese Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Kreation"[190]. Die sichtbare Natur ist die in der „göttlichen Egoität erweckte Liebe Gottes", Schellings Ausdruck zu brauchen. Die Liebe, welche in der Egoiät erweckt wird, kommt aber nicht erst von außen hinzu, sondern in der Egoität selbst liegt schon das Band, das Ideales und Reales, Liebe und Egoität verbindet.

§ 3.

Pantheismus: der sich verwirklichenden Gottheit.

Nach der augesprochenen Wendung zum Ethisch-Religiösen, mit der die vorige Schrift schloß, wendet sich Schelling in der Schrift „Weltalter" 1811 bis 1815 wieder mehr der Struktur des lebendigen Prozesses als solchen zu. Aber gemeinsam mit den beiden vorigen Ansätzen ist dieser Schrift: Der werdende Gott als Prozeß begriffen.

Da ihm Gott ein notwendiges und zugleich ein freies Wesen ist, so betrachtet er nun, wie sich Gott in der einen und in der anderen Hinsicht zum Sein verhält. Indem er die Egoität als Verneinung, die Liebe als Bejahung, faßt, kann er sagen, daß Gott als Urwesen ein Nein, ein Ja und die Einheit beider ist[191]. Dabei ist zu beachten, daß nicht von drei getrennten Prinzipien die Rede ist, sondern Gott schließt als das ewig Eine die drei Prinzipien in Simultänaität in sich ein. Als ein notwendiges Wesen schließt er in seiner ursprünglichen Einheit auch den Widerspruch der drei Prinzipien ein, und gerade dadurch ist er wieder ursprünglich lebendig und erzeugt Leben; denn wo kein Widerspruch ist, wo alles im Einklang steht, ist auch keine Bewegung und kein Leben. Das Leben in der Natur verkündet ein ursprüngliches Leben und folglich einen Widerspruch in der Natur Gottes.

Für den Anfang des Lebens ist es nun notwendig, daß eins von diesen drei Prinzipien das erste Seiende werde. Weil aber jedes den gleichen Anspruch darauf hat, kann der Entschluß dazu nicht durch Ueberlegung, sondern nur „durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt", d. h. durch absolute Notwendigkeit erfolgen. Der einzige Bestimmungsgrund, der in Betracht kommt, ist also, daß die Natur des einen Prinzips es ihm besonders gestatte. Dasjenige der drei Prinzipien kann aber allein am Anfang das erste sein, welches am Ende das letzte sein soll, also durch seine besondere Natur zum Nicht-Seienden neigt. Und

[190] Vgl. „Stuttgarter Privatvorlesungen 1810" (1, 7, 439).
[191] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 299).

das ist das verneinende Prinzip. Denn weil es der Gegensatz vom Seienden ist, ist es nicht Seiendes; jedoch nicht als reines Nichts, vielmehr ist es wirkendes Seiendes, welches das Wesen in sich verschließt. Gerade indem sie (verneinende Kraft) das Wesen Gottes verschließt, ist sie der einzige offenbare Gott. Der wahre Anfang liegt in dem, was allen Anfang verneint. Denn verneinen heißt, sich von allem Aeußeren abtrennen und nichts außer sich haben, aber dadurch sich bejahen. Und so ist das Verneinende das Geeignetste, einen Anfang zu machen.

Aehnlich leitet Schelling nun ab, daß dieser erste Anfang, weil er noch ohne Vielheit, also Verneinung aller Bewegung ist, gerade der Anfang aller Bewegung, Vielheit und Endlichkeit sei.

Eine Bewegung der Potenzen kommt aber erst dadurch zustande, daß das Seiende als solches Grund seiner selbst und also ein selbständiges im Gegensatz zum verneinenden Wesen ist. Demnach ist die Natur Gottes nach ihrer Notwendigkeit in zwei Wesen gespalten. Weil diese zwei Wesen aber zur Natur Gottes gehören, so neigen sie zur Einheit, rufen sich gegenseitig hervor und werden von einer höheren Potenz vereinigt. Vom Anfang bis zu dieser Einheit ist ein unaufhaltsames Fortschreiten. Doch hat jede Potenz den gleichen Anspruch darauf, das Seiende zu sein. Und so kehrt die Bewegung, auf ihrem Gipfel angekommen, wieder zum Anfang zurück. Die Bewegung ist also ohne Anfang und ohne Ende. Der Gegensatz wird ewig erzeugt und ewig in der Einheit verschmolzen und umgekehrt. „Die sichtbare Natur ist im Einzelnen und Ganzen ein Gleichnis dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung“[192].

So ist die Notwendigkeit Gottes ein beständiges Hin- und Herschweben der Potenzen, wobei die verschiedenen Potenzen das alternative Seiende sind. Dadurch aber kann nichts zum Dasein kommen; denn dies ist nur möglich, wenn die Spannung der Potenzen untereinander aufhört. Dazu müssen die Potenzen darauf verzichten, gleichzeitig das Seiende zu sein, d. h. sie müssen etwas Höheres als sich selbst als Seiendes anerkennen und an ihm gemessen sich als Niederes und Höheres verteilen. Gott ist das höhere Wesen, welches den Potenzen ihre Stelle und ihr Verhältnis zu einander bestimmt. Er ist die ewige Freiheit, das Potenzlose, das über allem Sein erhabene Seiende und Nicht-Seiende. Gott überwindet durch seine Freiheit die Notwendigkeit seiner Natur und dadurch wird er offenbar.

Nachdem Schelling auch noch das gegenseitige, abgestufte Platzmachen der Potenzen aus der Sehnsucht nach Freiheit abgeleitet hat, unterscheidet er zwei Stufen der Entwicklung bei der freiwilligen Scheidung der Potenzen: Die Scheidung der Kräfte oder Potenzen, durch welche das Höhere zum Niederen wird, ist nur die eine Seite der Krisis, durch welche die ewige Natur in Gott sich im wirklichen Sein offenbart; die andere Seite der Krisis besteht darin, daß das Niedere dem Höheren ähnlich zu werden sucht oder daß die äußere Natur vergeistigt wird. Wer die Natur beobachtet, der weiß, daß sie nicht nur eine Potenz oder ein Teil Gottes ist, sondern daß die ganze Gottheit in ihr schlummert, und daß sie einem Küntler gleicht, welcher den Stoff nicht außer sich hat, sondern in sich erzeugt.

Im folgenden wollen wir nun nur noch die Etappen seines Denkens mit seinen bisherigen Voraussetzungen vergleichen. So muß uns zunächst interessieren, wie er in dieser Zeit zur Frage nach der Realität der endlichen, materiellen Gestaltungen sich stellte. Da hören wir, daß die gesamte sinnliche Materie „als bloße Erscheinung zu betrachten ist, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlichen zugrunde liegenden Wesens,

---

[192] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815“ (1, 8, 231).

und alle Körper sind nur als Kleider oder Verhüllungen . . ."[193]. Auch sagt er ausdrücklich, daß diese Gestalten und Bildungen in der Natur für sich keine Wirklichkeiten sind, „denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die allein wahrhaft seiende Gottheit in der Potentialität, in das Verhältnis eines beziehungsweise nicht Seienden zurückgetreten . . . Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, . . . und jene Gestalten sind gegen die Gottheit . . . wie Träume . . . "[194]. Also ist das Endliche aus dem Unendlichen der Notwendigkeit seiner Natur nach herausgetreten, insofern es als Mittel zur Offenbarung Gottes dient, aber an sich betrachtet ist es bedeutungslos.

Bisher haben wir betrachtet, wie Gott als ein absolut notwendiges Wesen ein Sein annimmt. Nun ist zu betrachten, wie aus Gott, als ein absolut freies Wesen, ein Sein zustande kommt.

Schelling leitet die erscheinende Welt von Gott, als absolute Freiheit, insofern ab, als er behauptet, daß Gott durch seinen freien Willen das „Nein", die verneinende Kraft, als Anfang der Schöpfung setzt. Schöpfung ist in diesem Fall eine freie Ueberwindung der Notwendigkeit durch göttliche Freiheit, d. h. eine freie Herablassung Gottes, gegen die frühere Betrachtung, welche die Schöpfung aus absoluter Notwendigkeit entstehen läßt.

Wir sind schon wiederholt einem Begriff des „Seins" begegnet, der dem ruhenden Sein gerade entgegengesetzt wurde als wirkendes Sein. Es ist dies der Kampf mit der „Tätigkeit", den wir durch Schellings gesamtes Schaffen haben durchgehen sehen. Während er aber bisher immer wieder versuchte, alles in ein höheres „Sein" aufzulösen, sollte in der Philosophie des „Werdenden Gottes" davon eigentlich nicht mehr ernsthaft die Rede sein. Schelling leugnet hier noch einmal das Werden in Gott an sich und läßt es nur gelten in bezug auf das Sein. Aber er muß doch wieder zugeben, daß Gott die Möglichkeit ist, die in die Wirklichkeit übergeht. In diesem Versuch eines Abrückens vom „Werdenden Gott" kündigt sich schon die folgende Etappe in Schellings theosophischem Denken an, die den persönlichen Gott als einen seienden herausarbeitet, der dann den Wandel der Philosophie endlich zur Ruhe bringt, indem er die Philosophie in den Glauben (positive Philosophie) aufhebt.

Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bestimmt er jetzt dahin, daß etwas Endliches entsteht, wenn Gott sich mit der verneinenden Kraft, dem bewußtlosen Willen, eins macht. Endlichkeit ist demnach eine Entfaltung von Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein.

Auch der „dialektischen Bewegung" begegnen wir wieder, nur ist es nicht mehr eine begriffliche Dialektik, sondern die dialektische oder rotatorische Bewegung, durch welche das Nicht-Seiende zum Seienden erhoben wird oder die verneinende Kraft begeistert und zur Selbstheit emporgehoben wird.

So klingt auch diese Schrift in eine Verklärung aus, ja sogar in eine Art von Pantheismus, indem er das Weltall dem Wesen nach dem Unendlichen gleich macht. Doch ist dies kein Pantheismus im gewöhnlichen Sinne, in welchem die Zweiheit in der Einheit verloren gegangen ist. Der wahre Gott ist nicht ein bloßes Gleichgewicht der Urkräfte, des Denkens und Seins, sondern er ist seinem wahren Wesen nach der Streit im Gleichgewicht, d. h. er ist nicht ein bloßes Sein des Denkens und Seins, sondern auch ein Seiendes beider Eigenschaften und dadurch sich verwirklichend. Er ist eine Einheit der Einheit und des Gegensatzes und dadurch sich zur höchsten Einheit steigernde Einheit. Wir sehen

[193] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 283).
[194] Vgl. „Die Weltalter 1811—1815" (1, 8, 281).

nun, daß diese Ansicht kein Idealismus mehr ist, welche alle Endlichkeit leugnet, sondern es ist eine alle Endlichkeit in sich begreifende Idealität. Wie soll denn das Unendliche seiner Unendlichkeit gewahr werden, wenn es im Endlichen nicht die Unendlichkeit offenbart, wenn es nicht in jedem Zeitpunkt das Ewige darstellt? In dieser Schrift Schellings ist Gott ein unendliches Wesen, notwendig und frei zugleich und das Endliche erzeugend nach der Notwendigkeit seiner Natur, insofern er ein nicht-wollender Wille ist, als ein freies Wesen, insofern er ein Sein annehmen will. Aber in beiden Fällen ist die Seinsannahme Gottes dadurch möglich, daß ein ursprünglicher Widerspruch der Potenzen in Gott selbst ist, welchen Schelling die Scheidung der Kräfte nennt.

Aus dem Vorhergehenden sehen wir, daß, da die Natur als ein Entwicklungsprozeß, welchen Schelling immer in seinem Philosophieren vor Augen gehabt hatte und welcher seiner Naturphilosophie zugrunde lag, in der Identitätsphilosophie zu kurz gekommen war, dieser Gedanke wieder in dieser Periode auftritt, welcher eine Ueberwindung des einseitigen Naturalismus und Theismus, in der Form einer besonderen Art Pantheismus, zu sein scheint. Dieser mehr aufs Strukturelle gerichtete Pantheismus, des sich verwirklichenden Gottes, schließt, wie wir sahen, die erste Phase in Schellings Theosophie wieder ab, indem er zu der Verklärung des verstandlosen Willens im Verstand, der Egoität in der Liebe, die Erhebung des Nicht-Seienden zum Seienden, die verneinende Kraft zur begeisterten Selbstheit hinzufügt.

Kapitel XI.

Der persönliche Gott.

§ 1.

Das freie Subjekt.

Von 1821 an kann man eine neue Phase in Schellings theosophischem Denken feststellen: Sein kontemplativer, spekulativer Geist hat nun wieder den Sieg über die ethischen Antriebe davongetragen, die sein theosophisches Denken einleiten. Damit verschwindet der „dunkle Grund" in Gott oder die „Egoität" oder das bloße „Sein". Und da Gott nun nichts mehr rein Notwendiges, blind Existierendes in sich hat, so wird er zunächst zum reinen freien Subjekt[195]. Niemals aber ist Schelling der reinen Kategorialität des Begriffs des Ichs und der Tätigkeit näher gewesen als in diesem Versuch. Aber die eingangs erwähnte Zwiespaltigkeit, seine Einstellung zu diesen Instrumenten, ließ ihn die Fäden dieses Gewebes der „reinen Tätigkeit" sehr anders verweben, und machte aus dieser Philosophie wieder nur eine der vielen Episoden, aus denen ihn nur der Sprung in den Glauben, ins Jenseits der Philosophie, das er als „positive Philosophie" angeben will, schließlich hinausführt.

Gott wird nun also nicht mehr als ein notwendiges oder blind existierendes Wesen gedacht, sondern ausschließlich als ein solches, welches dieses eigene von ihm selbst unabhängige Sein aufheben und in ein zufälliges selbst gesetztes Sein verwandeln kann, d. h. ein Wesen, welches in einem anderen Sein sein Sein bejaht. Er ist nur noch absolutes, freies Subjekt, welches durch alles Sein hindurchgeht und doch kein besonderes Sein ist. Denn das ist nun das Charakteristische, daß, ein-solches dieses Subjekt kein Sein im besonderen, also eigentlich nichts ist; aber trozdem ist es nicht Nichts; d. h. es ist alles. Es ist immer Bewegendes, nie

[195] Vgl. Die Schriften heißen: „Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft 1821—1825" und „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827".

Stillstehendes, in keiner Gestalt sich einschließend, unfaßbar, das wahrhaft Unendliche. In diesem Sein ist dies Subjekt außer Gott. Denn unter Gott versteht er wieder einen seienden Gott. Dieses Subjekt aber ist nach Schelling weder „Ist" noch „Nicht-Ist". „Nur insofern, als dieses Subjekt sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit von Subjekt und Objekt, sowie ich es späterhin, da es schon im Aktus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven genannt habe"[196].

Als ewige Freiheit muß das freie Subjekt zugleich ohne alle Gestalt sein und doch die Fähigkeit haben, eine Gestalt, eine Endlichkeit anzunehmen; denn, wenn das freie Subjekt als absolute Freiheit immer unendlich, unfaßlich, außer aller Gestalt bliebe, würde seine Freiheit zur Notwendigkeit. Also schließt das freie Subjekt in seine Freiheit die Negation seiner selbst. Die Freiheit als solche ist ein „natura accept" des Seins und Nicht-Seins, d. h. sie sucht ihr eigenes Sein im Nicht-Sein.

Da die ewige Freiheit — wir können das freie Subjekt nun als solche bezeichnen — in ihrer Absolutheit die Negation ihrer selbst einschließt, ist sie gestaltloses Können oder gegenstandloses, ruhendes Wollen. (Hier ist Schelling dem Wesen der „reinen Tätigkeit" am nächsten.) Aber jedes Wollen ist auch ein Wissen oder, wie Schelling sagt, „ein Sich-selbst-anziehen". Folglich ist die ewige Freiheit auch ein ruhendes Wissen, d. h. ein nicht-wissendes Wissen. Diese ewige Freiheit, insofern sie Endlichkeit annimmt, ist aber wirkend wollend und sich selbst anziehend und dadurch von einem Wissen zum anderen fortschreitend; durch diesen Fortschritt aber immer wieder in sich zurückkehrend, nämlich in das ursprüngliche nicht-wissende Wissen; und dadurch ist sie das wissend nicht-wissend Werdende.

Die Endlichkeit entsteht dann aus der Unendlichkeit oder aus der ewigen Freiheit, insofern der ruhende Wille in einen wirkenden Willen übergeht und dabei sich selbst anzieht. Dieses Sich-selbst-anziehen ist der Grund aller Wirklichkeit oder, wie Schelling sagt: „in dieser Selbstanziehung macht es sich zu Etwas; in der Selbst-Anziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seins, oder des objektiven, des gegenständlichen Seins überhaupt"[197]. Es ist also dem reinen Subjekt eigentümlich, daß es Objekt oder eine gegenständliche Wirklichkeit werden will; d. h. seiner Natur nach geht das reine Sein von einem ruhenden Willen zum wirkenden Willen über. Dieses Uebergehen von Sich-Selbstheit zur Andersheit ist die Selbstanziehung oder das Wollen des Subjekts, durch das es sich zum Etwas macht.

Wenn das Subjekt ein Wissen von seinem Wesen haben will, muß es sich anziehen oder es muß wollen; aber dieses Anziehen heißt: in ein Anderes übergehen; das Für-sich-sein des Subjekts heißt also: sich ungleich machen (sui dissimile). Weil das Subjekt trotz seiner ursprünglichen Unendlichkeit doch kein Wissen von sich ist und weil die Wesenheit noch nicht in sich zurückgekommene Wesenheit ist, ist die ursprüngliche Unendlichkeit und Wesenheit mit der Selbstanziehung oder dem Wollen behaftet. In der ursprünglichen Unendlichkeit oder in dem An-und-für-sich-sein ist das Subjekt Endlichkeit, denn es hat die Endlichkeit vor sich. Und wahrhaft unendlich zu sein, muß das Subjekt die Endlichkeit überwunden haben, d. h. durch die Endlichkeit muß es seine Unendlichkeit bestätigen. Das Wesen des Subjekts als wahre Unendlichkeit zwingt es, etwas anderes zu wollen, obwohl es nicht das ist, was es will. Und dadurch, daß das Subjekt, weil es sich selbst will, sich zu etwas anderem macht, entsteht etwas Begreifendes, Gegenständliches. Das freie Subjekt

[196] Vgl. „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827" (1, 10, 145).
[197] Vgl. „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827" (1, 10, 101).

der reinen Tätigkeit kann also in seiner gegenstandlosen Unfaßbarkeit nur sich selbst anziehen zum endlichen Etwas, zum wirkenden Wollen, das aber nur Mittler ist, damit das Subjekt zu sich selbst kommt.

Diese Endlichkeit, die wie ein zum Subjekt Hinzukommendes erscheint, ist der Vermittler, durch den das Subjekt seine Unendlichkeit, sein Wesen erkennt, und weil die Endlichkeit durch das unendliche Subjekt selbst erzeugt ist, ist sie ihrem Wesen nach unendlich. Also ist die Subjekt-Objektivierung oder das relative Uebergewicht des Subjektiven oder Objektiven die stufenweise Entwicklung des Subjekt-Objekts, oder der wahren Identität — welche Schelling als das absolute Seiende bezeichnet — d. h. sie ist ein Mittel zur Selbstrealisierung des Absoluten.

§ 2.

Der freie Wille.

Schelling hat auf den Versuch mit dem „freien Subjekt" unmittelbar einen weiteren folgen lassen, in dem Gott nun zum persönlichen Willen wird. Das Abrücken von dem werdenden Gott, das sich schon in „Die Weltalter" (1811—1815) ankündigte, ist damit vollendet und führt, wie wir sehen werden, zu dem definitiven Abschluß von Schellings Versuchsfolge. Denn der persönliche Wille ist für Schelling offenbar eine Form des Seins (unter Persönlichkeit versteht Schelling eine zur Geistigkeit erhobene Selbstheit), die die Tätigkeit nur in sich aufgenommen hat, so daß der Versuch vom freien Subjekt darum nur ein Uebergang zu dem notwendigen Schluß war.

In der „Darstellung des philosophischen Empirismus 1836" wird Gott also als ein persönlicher Wille gefaßt und zugleich als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, und zwar so, daß das Endliche als die Potenzierung des Subjektiven und Objektiven durch den persönlichen Willen Gottes gesetzt wird. „Wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität, das Uebergewicht über die Objektivität gebende Ursache"[198].

Wie in der Identitätsphilosophie nimmt Schelling an, daß die Natur uns lehrt, wie das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt zur Voraussetzung hat und wie der Fortschritt der Natur darauf beruht, daß das Objekt durch das Subjekt überwunden wird, bis das Objekt ganz und gar in das Subjekt übergegangen ist. Es ist auch nicht zu verkennen, daß das Objekt nie durch das Subjekt ganz überwunden werden kann, vielmehr entsteht ein relatives Uebergewicht nach der einen oder der anderen Seite, d. h. man wird in der Natur nie einen Punkt finden, wo nur reine Objektivität oder nur reine Subjektivität herrscht. Hier aber wird das Ueberwiegen der Faktoren im Gegensatz zur Identitätsphilosophie durch eine freie, transcendentale Ursache erklärt, welche in diesem Uebergewicht der Faktoren sich verwirklicht und sich erzeugt. Die Subjekt-Objektivierung ist also nicht, wie damals, der Zweck an und für sich, sondern Mittel zum Zweck[199].

Wieder nimmt Schelling drei Prinzipien an: ein blindes, schrankenloses Sein, ein grenzensetzendes ideales (erkennendes) Prinzip und ihre Einheit, wobei das ideale Prinzip das blinde Sein allmählich überwindet, in seine eigene Subjektivität verwandelt. Dadurch gerade entsteht die Endlichkeit, von der es heißt: „Das ist das Los alles Endlichen, das, was es ist, nicht entschieden, sondern nur so zu sein, daß es eben nicht dasselbe auch nicht sein kann und in diesem Sinne zwischen Sein und Nicht-Sein zu schwanken . . . "[200]. In der allmählichen Ueberwindung des einen

---

198 Vgl. „Darstellung des philosophischen Empirismus 1836)" (1, 10, 255).
199 Vgl. „Darstellung des philosophischen Empirismus 1836" (1, 10, 232).
200 Vgl. „Darstellung des philosophischen Empirismus 1836" (1, 10, 245).

Prinzips durch das andere differenzieren sich die drei Prinzipien gewissermaßen als Momente im Werden des blinden Seins, zu der (blinden) Substanz, der (zweckerkennenden) Ursache und dem Zusammen der beiden als siegender Geist.

Aber diesmal läßt Schelling Gott nicht im Prozeß begriffen sein, vielmehr ist er die außer allen Prinzipien liegende freie Ursache, welche mit Absicht handelt, die „causa causarum", die dem Idealen den Sieg über das Reale verleiht.

Da das blinde Sein hier eine außergöttliche Causalität für sich enthält, genügt es noch nicht, Gott als Ursache zu denken, denn in dem Begriff der Ursache liegt schon eine Relation zur Möglichkeit. Der höchste Begriff von Gott ist vielmehr der Substanzbegriff. Als Substanz, als selbstbewegender Wille, setzt Gott sich selbst als das unbegrenzte Sein, um es zu überwinden.

Die Schöpfung entsteht also nicht durch die Potenzen selbst, welche da sind, sondern insofern Gott nur durch seinen freien Willen sich als das unbegrenzte Sein, als Stoff, oder „Hypokeimanon" setzt und dieses durch selbst erzeugte Stufenfolge zur Begrenzung führt, d. h. das blinde objektive Prinzip in Subjektivität verwandelt.

Wesentlich ist, daß, gegenüber den früheren philosophischen Ansichten, bei denen wohl die Freiheit Gottes behauptet und das Endliche aus dem freien Willen Gottes abgeleitet wurde, der freie Gott aber nicht absolut frei, sondern in Relation begriffen[201], etwas Transitives war, hier das Subjekt außer aller Beziehung steht, und obwohl es ein Wille ist und man sagen kann, es ist ein sich selbst wollender Wille, ist mit diesem Sich-selbst-wollen doch nicht das „andere Sein" verbunden. Die verschiedenen Potenzen seines Willens sind nur Bestimmungen eines gegenwärtigen und immanenten Seins in ihm. Die Potenzen sind nicht, wie früher, die Möglichkeit eines Werdens. Die Endlichkeit liegt also nach der gegenwärtigen Ansicht nicht im „Hypokeimanon", dem Stoff, der Unterlage des Werdens, der in den früheren Schriften das dunkle Prinzip bezeichnet wurde, als Keim oder Möglichkeit, welche entwickelt oder verwirklicht werden soll, sondern die Endlichkeit und ihr Stoff hängen gleichermaßen vom Willen Gottes ab. Gott ist hier definitiv kein werdender Gott mehr, sondern die Ursache alles Werdens. Gerade als Substanz ist er die „causa causarum".

Kapitel XII.

„Negative" contra „Positive" Philosophie.

§ 1.

Der reine Rationalismus.

Wir haben gesehen, wie Schelling sich in seinem Gott als persönlichen Willen ein letztes Sein hinter der Tätigkeit erobern wollte, in die sich sein Gottesbegriff aufzulösen drohte. Ein solches Sein ist aber nur noch durch einen Sprung zu erreichen und so entschließt sich Schelling, abgesehen von anderen Gründen, die wir noch kennen lernen werden, alles Philosophieren, das bis zu dieser Stelle führt als „negative" Philosophie zu bezeichnen, der erst eine definitive, positive, zu folgen habe, die mit dem Sprung beginnt. Hat er bisher mit seiner negativen Philosophie, das Letzte zu erreichen geglaubt, konnte sie nicht rein rational gehalten sein. Jetzt, wo sie doch nur bis zur Grenze führt, überläßt er

[201] Vgl. „Zur Geschichte der neueren Philosophie 1827" (1, 10, 101).

sich noch einmal einem rein rationalen Gedankengang als Abschluß der negativen Philosophie. Und er glaubt nun den Sinn dieses Gegensatzes einer „negativen" und „positiven" Philosophie dahin verstehen zu müssen, daß die „negative" Philosophie, weil sie doch in den Grenzen der Denknotwendigkeit befangen bleibt, überhaupt nichts von Gott ausmachen könne, sondern von der „Idee", einer „Gedanken-Figur" reden dürfe. So entsteht hier, kurz vor dem Abschluß seines Philosophierens, ein rein rationales System, dessen Beziehung zu Gott höchstens darin besteht, daß die Welt, von der die Vernunft zu berichten weiß, außer-göttlich bleibt. Erst nach einem Rückfall in eine Vernunft — also „negative" Philosophie, die doch wieder von Gott zu reden weiß, ja sogar von Gott als Prozeß, der schon überwunden schien — hat er sich, wie wir sehen werden, zu einer geklärten Auffassung von dem Gegensatz in der Philosophie durchgerungen, nach der die negative Philosophie, als theoretische, nur an die Möglichkeit Gottes heranrreicht, die „positive", als praktische, an seine Wirklichkeit.

Der reine Rationalismus verdient als zusammenfassender Versuch der negativen Philosophie, wie sie Schelling zunächst zum Bewußtsein kam, und auch weil seine Gedankengänge zeitweise die Grundlage zu Schellings definitiver positiver Philosophie wurden, wieder eine genaue Darstellung.

In der „Darstellung des Naturprozesses", einem Vortrag, welcher im Jahre 1843—44 in der Berliner Universität gehalten wurde, und in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie" vom Jahre 1847—52 geht Schelling davon aus, daß die Endlichkeit keine Folge des göttlichen Willens ist, sondern aus der Wechselwirkung der drei Potenzen entsteht. Die drei Potenzen zusammen sind das Seiende, welches allem Sein zugrunde liegt. Nicht ist, wie vorher, Gott außer dem Sein, ein existierender Wille, und als solcher der Grund aller Endlichkeit. Er ist die Subjekt-Objektivierung oder die Ueberwindung des blinden Objektiven durch das Subjektive, eine in den Potenzen selbst liegende Kraft, welche die Potenzen in Bewegung setzt und dadurch die Endlichkeit entstehen läßt. Das Unendliche ist in dieser Betrachtung aber nicht Gott, sondern eine I d e e, ein Entwurf des reinen Denkens oder der Vernunft, in welchem alles enthalten ist.

In dieser Idee ist die absolute Einheit von drei Prinzipien zu finden, welche aus der Notwendigkeit des Denkens selbst stammt. Das Gesetz des Denkens ist auch das Gesetz des Seins, der Prinzipien der Ideen. Das Denken erzeugt das Sein, aber man darf hier nicht von einem gegenständlichen Sein reden.

Damit ein Sein sein kann, muß erst ein Seiendes sein. Um das erste Seiende denken zu können, müssen wir erst das Subjekt des Seienden denken. Weil dieses Subjekt von allem Seienden gedacht wird, ist es ohne ein Sein, d. h. ein bestimungsloses Subjekt. Es kann nur als reines Seinkönnen, d. h. als Seinkönnen um des Seinkönnens willen, und nicht um des Seins willen, oder als reines An-sich-seiendes bezeichnet werden. Die Denknotwendigkeit fordert wiederum zu diesem reinen oder objektlosen Subjekt ein reines subjektloses Objekt oder „Sein". Dieses „Sein" ist genau so unendlich wie das Subjekt. Man kann dieses subjektlose Objekt oder „reines Sein" auch als Außer-sich-sein bezeichnen. Dieselbe Denknotwendigkeit fordert nun auch noch ein Drittes, das die beiden Unendlichkeiten, das reine Subjekt und das reine Objekt, in einem höheren vereinigt und selbst auch unendlich ist. Und dieses können wir das „Bei-sich-sein" nennen.

Die entwickelte Folge der Momente der Denknotwendigkeit, ist eine noetische (dialektische) Folge und wie die Momente selbst, eine Potenz der Denknotwendigkeit. Es ist keine zeitliche Folge, denn Zeit entsteht erst nachdem die Potenzen verwirklicht sind. Die Potenzen aber fordern

einander. Keiner von ihnen ist es gestattet, für sich zu sein. Es müssen entweder alle sein oder keine. Das wahrhaft Seiende ist demnach weder Subjekt noch Objekt, noch die einfache Einheit beider, sondern die Zusammengehörigkeit des Subjekts, des Objekts und ihre Einheit. Und diese höhere Einheit, bildet den Begriff der Idee, welche wir das Absolute in der Möglichkeit nennen können. Hier glaubt Schelling noch, dieses Produkt bloß rationaler Denknotwendigkeit nicht Gott nennen zu dürfen. Erst später wird ihm klar, daß diese „negative" Philosophie des reinen Vernunft-Verfahrens wohl an die Möglichkeit Gottes heranreicht, nur nicht an seine Wirklichkeit.

Es ist nun zu fragen, wie aus dieser Idee, aus diesem Allgemeinen etwas zum konkreten Sein kommt, etwas konkretes entsteht.

Schellings Antwort lautet, daß etwas Concretes dadurch zustande kommt, daß die Idee aus ihrer Potentialität heraustritt und Aktualität wird, d. h. die Idee muß dazu in sich ungleich werden, der Anfang und das Ende, welche in der ursprünglichen Einheit zusammenfallen, müssen nun getrent sein. Das In-sich-selbst-gleichsein ist Ruhe. Zur Bewegung gehört die Actualisierung der Idee, welche zuerst im Gedanken unausgesprochen und lautlos und nur als wesentliche Einheit ist. Und die Idee wird verwirklicht, insofern sie sich differenziert und durch Hindurchgehen durch die verschiedenen Momente die unausgesprochene Einheit zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten: Damit die Einheit ihres Wesens mächtig wird oder sich als solches weiß, muß sie durch Vielheit hindurchgehen. Denn „das Auseinandergehen und successiv Wieder-einswerden dieser Momente ist die Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist ihr Ende und der Zweck der Natur"[202].

Wenn die Idee verwirklicht werden soll, müssen sich die Möglichkeiten also vom Ineinander in der Einheit zum Auseinander in der Ausschließlichkeit erheben. Sie dürfen nicht mehr bloße Momente der Idee in der Einheit sein, sondern Potenzen für sich selbst. „Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als für sich Seiendes setzen"[203]. Wenn die Verwirklichung der Idee aber die Aufhebung der Identität der Prinzipien und ein Sich-selbstsetzen der Potenzen ist, wie findet der Uebergang von der Einheit zur Selbstheit statt oder wie nehmen die Potenzen ein Sein an?

Der Anstoß zum Wirklich-werden oder zum Annehmen eines anderen Seins liegt in der ersten Potenz. Denn weil sie reines Seinkönnen ist, ist sie auch Wollen, und durch ihr Wollen geht sie in ein Sein über. Aber die Erhebung der ersten Potenz zur Selbstheit ist keine wirkliche Ausschließung der anderen Potenzen, sondern nur eine Aufhebung der Identität im Gedanken, eine subjektive. Wir können nun die erste Potenz das seiende Sein nennen. Da sie im Anfang ein Seinkönnen ist und als solches durch ihr Wollen ein Sein angenommen hat, sind die Bestimmungen des An-sich-seins, des Außer-sich-seins und des Bei-sich-seins nur Stufen zu ihrem Für-sich-sein. Dies seiende Sein ist sein eigener Anfang, Mitte und Ende, und die verschiedenen Potenzen sind in ihm in Einheit gesetzt. Die Potenzen hätten sich widersprechen können, wenn jede Potenz Für-sich-seiendes hätte sein wollen. Aber es handelt sich nur um ein Abwenden von den anderen Potenzen. Daher ist gerade die Verschiedenheit der Potenzen in der Wirklichkeit zur höchsten Einheit gesteigert. Das seiende Sein ist die höchste Einheit, weil es die höchste Einzelheit ist.

Zusamenfassend kann gesagt werden: Damit Concretes entsteht, muß das reine Seinkönnen in ein Sein übergehen, sich außer sich setzen. Es muß aber auch in sich zurückkehren, weil es sich nie verlieren kann.

---

[202] Vgl. „Darstellung des Naturprozesses 1843—1844" (1, 10, 388).
[203] Vgl. „Darstellung des Naturprozesses 1843—1844" (1, 10, 307).

Und damit es sich nicht verliert, muß auch die zweite Potenz wirkend werden, und um diese in Wirkung zu setzen, wieder die dritte. Wir finden also, dass sich um die erste Potenz alles bewegt, damit sie in sich zurückkomme und sich selbst besitze. Im Anfang liegt das Ende; in dem Ansich liegt das Für-sich; das Ende ist nichts anderes als der sich besitzende Anfang; und das Für-sich-sein ist das zu sich zurückgekommene Ansichsein.

Dafür, daß die Endlichkeit aus dem Zusammenwirken der drei Potenzen entsteht, lassen sich Stellen anführen: „Die drei Ursachen sind die ersten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden konkreten Möglichkeiten sich ableiten"[204]. Ferner heißt es: „An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen treten zusammengesetzte Substanzen, eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen"[205].

Wenn sich also das Seinkönnen um seiner selbst willen einem höheren Sein unterwirft, so macht es sich selbst das Unbegrenzte begrenzt; und die Spannung der Potenzen ist nur eine allmähliche Begrenzung des grenzenlosen Seins. Diese Selbstbegrenzung ist die Subjekt-Objektivierung; und sie ist die Ursache aller Endlichkeit. Es heißt: „Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit, ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erst . . . die Grenze . . ."[206].

Da das Endliche etwas Räumliches ist, ist Raum nach Schelling nichts anderes als „die Art und Weise, wie das Sein, das zuvor im Begriff war, außer dem Begriff gesetzt ist"[207]. Das das Wirklichwerden des Begriffes oder sein Heraustreten aus sich selbst nur ein Gesetztsein seines Ueberwundenseins ist, ist Raum als „ein ewiger, d. h. immerwährender . . . als ein in jedem Moment wieder, durch eine sich wiederholende Negation des Einen absoluten Subjekts Gesetztes zu denken . . ."[208]. An sich existiert in der Sphäre der Potenzen kein Raum, obwohl „In der intelligiblen Welt war jedem vorausgehenden Moment bestimmt, einem folgenden Raum zu geben und von ihm aufgenommen zu werden . . . Hier war also kein Raum, den jedes für sich, mit Ausschließung alles anderen hatte, sondern nur ein unteilbares Sein, sozusagen nur Ein Punkt, aber indem doch intelligibler Weise alles begriffen . . . war"[209].

Ebensowenig ist in dem Ansich der Potenzen Zeit. In der Ideenwelt der Potenzen hat jede ihren notwendigen Zeitpunkt, aber wieder nicht durch Ausschließung der anderen. Das zeitliche Vor und Nach, welches wir in der endlichen Welt vorfinden, ist nur eine Erscheinung, ein Abbild der Zeit in der wahren Welt; d. h. es entsteht dadurch, „daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann . . ."[210].

Für die Auffassung von der Endlichkeit als eines Produktes des Wirklichwerdens der in der Ideenwelt liegenden Potenzen an sich, und von der räumlich-zeitlichen Wo-Bedeutung seien noch folgende Worte Schellings zitiert: „Es stellt sich hiermit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das ursprüngliche Prinzip, sich der höheren Potenz zum Grunde macht, zur Materie, in der sie sich verwirkliche, daß durch diese Katabole der erste Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens gelegt, . . . ist"[211]. Und ein ander Mal heißt es: „Mit dem zu-

---

[204] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—52" (2, 1, 391).
[205] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 399).
[206] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 393).
[207] Vgl. „Darstellung des Naturprozesses 1843—1844" (1, 10, 314).
[208] Vgl. „Darstellung des Naturprozesses 1843—1844" (1, 10, 322).
[209] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 428).
[210] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 429).
[211] Vgl. „Darstellung des Naturprozesses 1843—1844" (1, 10, 324).

fälligen Sein ist das zufällige Wo, mit diesem notwendige Unruhe, d. h. Bewegung verbunden . . .“[212].

Obwohl nun die Welt, die wir sahen, durch die Aufhebung der ursprünglichen Einheit, durch die Aktualisierung ihrer Momente entsteht, soll diese Aufhebung der Einheit doch keine wirkliche sein, sondern nur im subjektiven Denken vollzogen werden, also nur die Existenz außer einer Idee möglich machen. Hieraus folgt gerade, daß es eigentlich keine Endlichkeit an sich gibt. Aber diese Behauptung ist nicht mit der anderen vereinbar, daß durch ein Wollen der Potenzen der Uebergang von Potentialität zur Aktualität vor sich geht[213]. Als Produkt eines solchen wirklichen Wollens ist die Endlichkeit keine bloße Erscheinung oder Möglichkeit, sondern höchstens ein vorübergehendes Moment in der Verwirklichung der Idee.

Offenbar hat Schelling hier zwei Begriffe der Wirklichkeit verwechselt. Die Wirklichkeit Gottes will er in diesem rein rationalen System als von der Vernunft unerreichbar außerhalb lassen: Gott soll abgeschieden, frei von allem Seienden und für sich gedacht werden. Gott ist außer der Idee, welche der Welt zugrunde liegt, die Welt ist außergöttlich, d. h. von Gott verschieden, obwohl nicht von Gott geschieden[214]. Aber darum ist die Welt doch wieder die Entfaltung der „Idee“ und in diesem Sinne ihre Verwirklichung. Der späteren, geklärten Auffassung Schellings von dem Gegensatz der „negativen“ und „positiven“ Philosophie vorausgreifend, könnte man dahin entscheiden, daß die erste Wirklichkeit, die der Welt also nicht zukommt, die „praktische“ ist, die zweite aber, die Verwirklichung der Idee durch den Willen der Potenzen, ist die „theoretische“, aus bloßer Vernunft.

§ 2.

Der Rückfall.

Die Philosophie als reines Vernunftverfahren, ohne Gültigkeit außerhalb des Bereiches der Denknotwendigkeit, welches „Außerhalb“ aber Schelling annimmt, ist nicht mehr als ein Experiment, das sich selbst aufhebt. Denn wenn nicht das Resultat der Denknotwendigkeit über das wahre Sein, außerhalb ihrer nicht belehren kann, so kann es auch nicht erst mein Denken antreiben. Die „negative“ Philosophie kann man wohl behaupten, aber nicht vorführen. Es ist daher natürlich, daß Schelling so kurz vor der „positiven Philosophie“ noch einmal einen Rückfall tat, wie wir ihn in den Vorlesungen über Monotheismus 1842—1846 vorfinden.

Schellings Vorlesungen über Monotheismus sind im Jahre 1842—1846 entstanden. Hier sind die Potenzen oder Prinzipien nicht selbst die erste wirkende Ursache, sondern, wie Schelling sagt, „diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die causa causarum, die Ursache der Ursachen ist, . . .“[215] und dies heißt Gott. Nach dem vernunftwissenschaftlichen Verfahren war es Schelling nicht erlaubt, außerhalb der Denknotwendigkeit der gesetzten Prinzipien etwas wie einen Gott anzunehmen. Es war ein Wollen in den Prinzipien selbst, welches die Prinzipien actu machte und sie in Bewegung setzt, und dadurch kam die endliche Welt zustande. Gott muß außer der Idee bleiben. Aber hier wird Gott wieder die Einheit der drei Prinzipien selbst.

Ausgehend von der nur negativen Fassung des Begriffes der „Einzigkeit“ Gottes, führt Schelling aus, daß, um positive Bedeutung zu haben,

---

[212] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852“ (2, 1, 429).
[213] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852“ (2, 1, 388).
[214] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852“ (2, 1, 413).
[215] Vgl. „Philosophie der Mythologie 1842—1846“ (2, 2, 213).

Einzigkeit, wie auch Ewigkeit, Unendlichkeit usw., als Prädikat Gottes gefaßt sein müßte. Dann aber wird Gott aus einem ausschließlichen Wesen zu einem Zu-sich-gekommensein. So löst sich ihm das Problem der Vielheit, eigentlich Mehrheit, in der Alleinheit. Oder im Rahmen seiner Vorträge ausgedrückt: Der wahre Monotheismus schließt den Politheismus ein.

Wieder ist Gott ein Zusammen der drei Potenzen: Seinkönnen, Sein und die Einheit beider. Und die Aktualität der Potenzen wird dahin erklärt: Gott macht sich zum Objekt, nicht um Objekt zu sein, sondern um es zu überwinden; und daß das Objekt überwunden wird, bedeutet, daß die „verkehrte Stellung" der Potenzen nur durch „göttliche Ironie äußerlich verstellter Gott" ist. Gott macht sich ungöttlich als eine Bedingung seines Gottseins. Die räumlichen Dinge sind nur Scheinbilder Gottes. Es heißt einmal: „Also jedes Ding ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein konkretes, gleichsam aus mehreren zusammengewachsenes. Weil aber in jedem, so entfernt es auch noch von der höchsten Einheit sein mag, auf gewisse Weise die Einheit schon gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dinges einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst sein kann, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit . . ."[216].

Dieser offensichtliche Rückfall in eine Philosophie, die wieder spekulativ von Gott handeln will und nicht nur von der „Idee", ist noch besonders lehrreich durch das Zurückgreifen auf den werdenden Gott. Wieder ist Gott als immerwährender Prozeß gefaßt, der zu seiner wahren Selbstheit kommen will. Das entzündete Wollen Gottes ist die Grundlage der Natur. Die Stufenfolge der Potenzen ist die Stufenfolge des Persönlichwerden Gottes. So wenig läßt sich eben die „Tätigkeit" als Wesen eines sinnvollen Begriffes der Persönlichkeit verleugnen.

§ 3.

Die „definitive" positive Philosophie.

Um nun das, was mit „positiver Philosophie" gemeint ist, näher auszuführen, knüpfen wir am besten an das an, was wir eben als „Rückfall" bezeichnen mußten. Das Wesentliche an diesem Rückfall war nicht, daß überhaupt wieder von Gott gesprochen wurde, statt nur von der „Idee", sondern, daß dieser Gott wieder als werdender in den Potenzen gefaßt wurde. Denn, daß die Philosophie den Gott in seinem Wesen nicht erreicht, war ein Gedanke gewesen, dem ethische Motive zugrunde lagen: Im Begriff der außergöttlichen Welt war eigentlich erst das zu fester Form gekommen, was Schelling seit dem „dunklen Grund" in Gott vorschwebte. Ohne diesen Gesichtspunkt hätte zum Beispiel die „Idee" seines rationalistischen vorletzten Versuches ebenso gut Gott heißen dürfen. Denn seine geklärte Auffassung vom Gegensatz der „positiven" und „negativen" Philosophie, wie er sie nun in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung 1842" und „Philosophie der Offenbarung 1842", ausführt, ist ausdrücklich im Namen der „praktischen Philosophie" gebildet, im Gegensatz zur theoretischen, aber ohne die „Idee" in ihrem Gemeintsein, von „Gott" zu unterscheiden. Diese Klarheit war es wohl, die er sich in dem Zwischenversuch der „Vorlesungen über Monotheismus 1842—1846" erst erobert hat.

Dieser Gott in allen seinen bisherigen Schriften, welcher allem Sein zugrunde liegt, ist, wie er nun merkt, kein Wirklich-Seiendes, sondern ist nur durch Vernunft oder Denknotwendigkeit gesetztes Seiendes. Schelling

[216] Vgl. „Philosophie der Mythologie 1842—1846" (2, 2, 217).

hat sich bis jetzt gewissermaßen im Aether des reinen Denkens bewegt, wo nicht von der Wirklichkeit, sondern von der Möglichkeit der Dinge die Rede ist.

Die Hauptfrage aller Philosophie ist nach Schelling, das Seiende oder das Apriori alles Seins zu finden. Aber das Seiende, wie das Ergebnis der Vernunft zeigt, ist reines Seinkönnendes, reines Seiendes und die Einheit beider. Wie das eine aus dem anderen notwendig folgt, und wie sie miteinander verbunden sind, haben wir dargestellt. Aber da die Vernunft eine Potenz des Erkennens ist, sucht sie hinter allem wirklichen Sein nur die Potenz alles Seins. Mit dem wirklichen Sein beschäftigt sich die Vernunft nicht. Folglich geht das Seiende der Vernunft, als bloßer Inhalt des reinen Denkens, als bloße Möglichkeit, bloße Potenz notwendig in andere Potenzen über; d. h., daß das Seiende der Vernunft, nur in der Einheit der drei Potenzen, des reinen Seinkönnens, des reinen Seins und der Einheit beider existiert. Daß es „Ist", davon sagt die Vernunftwissenschaft oder rationale Philosophie nichts. Demnach ist ihr Seiendes nur eine Idee, d. h. nur ein im Begriff Seiendes. Weil diese Wissenschaft zu ihrem Begriff vom Seienden kommt, indem sie das Zufällige eliminiert, und da dies nur im Denken vollzogen wird, so ist sie nach Schelling eine negative Wissenschaft. Sie ist Philosophie, aber nur kritische; d. h. diese Philosophie enthält nur die negativen Bedingungen, ohne welche die Philosophie nichts anfangen kann.

Bei der negativen Philosophie kann der menschliche Geist aber nicht stehen bleiben. In der negativen Philosophie ist Gott nur der Herr des Seienden in der Idee, d. h. nur eine absolute Idee. Aber er muß auch der Herr des Seienden außer der Idee, d. h. als Existierendes, sein. Das Ich braucht einen wirklichen, persönlichen, frei wollenden Gott. Das Wollen des Ichs setzt Gott außer der Idee, außer der Leerheit der Vernunft und macht ihn erst zum wahren Gott. Der W i l l e ist Anfang der positiven Philosophie und gerade dadurch ist sie die wahre. Denn Freiheit ist der Anfang aller Philosophie. Man kann sagen, daß die negative Philosophie entsteht, insofern das Ich sich dem Gott entgegensetzt. Aber in dieser Entgegensetzung kann das Ich nicht verharren. Diesen Zustand empfindet das Ich als unvollkommen. Durch ein religiöses Bewußtsein getrieben will es zu Gott zurückkehren und muß mit Gott eins sein. „Ihn, ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist . . . kurz: der der Herr des Seins ist . . . In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut"[217]. Dieses religiöse Bewußtsein des Ichs bedeutet seine eigene Verneinung. Das Ich verneint sich selbst, um Gott, den Herrn des Seins, den wahrhaft wirklich Seienden, nicht transmundanen, sondern supramundanen Gott zu setzen. Vom theoretischen Verhalten wendet es sich dem praktischen zu. Das Ich setzt Gott außer der Idee als wahrhaft wirklich über alle Potenzen. Die negative Philosophie fing mit den Potenzen an, und durch Denknotwendigkeit erreichte sie den Gott. Aber in der positiven Philosophie geht das Ich von Gott aus, und erst durch Gott werden die Potenzen möglich. Positive Philosophie ist demnach eine Umkehrung der negativen.

Gott ist kein abstrakter Begriff mehr, kein bloßes Prinzip, wie in der negativen Philosophie, sondern ein Prinzip, welches „ist", ein aktuell Seiendes. Gott ist nicht das bloße „Was", sondern das „Das" der Dinge. Mit einem solchen wirklich existierenden Prinzip fängt die positive Philosophie an. Ein solches wirklich Existierendes ist jenseits von allem Denken und aller Erfahrung. Dieses Seiende existiert nicht durch einen vorhergehenden Begriff, aus dem es folgt, sondern durch sich selbst, also ohne vorhergehenden Grund. In der positiven Philosophie ist die Existenz

---

[217] Vgl. „Darstellung der reinrationalen Philosophie 1847—1852" (2, 1, 566).

Gottes nicht nur notwendig, sondern faktisch. Weil die Existenz Gottes nicht aus Begriffen folgt, sondern ohne vorhergehenden Grund besteht, ist sie nicht relativ transcendent, sondern absolut transcendent. Dieses Sein Gottes ist ein begriffloses transcendentes Sein. Obwohl in der negativen wie in der positiven Philosophie das Seiende das Prius alles Seins ist, ist in der negativen Philosophie das Seiende ein relatives Prius. Denn das Seiende der Vernunftswissenschaft ist nur eine durch noetische Erkenntnis erzeugte Potenz, und als solche geht es in ein anderes Sein notwendig über; d. h. das Seiende ist das Prius, insofern das Sein, in welches es übergeht, bejaht wird. Aber in der positiven Philosophie ist das Seiende absolutes Prius; d. h. es geht nicht notwendig in ein anderes Sein über, sondern es steht ihm frei, ein Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen; und wenn es überhaupt ein Sein annimmt, kann es dies nur durch seine eigene freie Tat. Im Denken fließt ein Begriff in den anderen über. Aber beim Seienden, welches jenseits von allen Begriffen liegt, und alles ist, eben weil es begriffloses Seiendes ist, ist zu fragen, wie es ohne seinen Willen in ein anderes übergehen kann.

Obwohl das Prius der positiven wie der negativen Philosophie nicht aus der Erfahrung stammt und beide also apriorische Wissenschaften genannt werden können, so verhalten sich doch die beiden Philosophien verschiedenartig zur Erfahrung. Die positive Philosophie geht von der Voraussetzung aus, daß es einen wirklichen Gott gibt, von diesem wirklichen leitet sie alles Aposteriorische oder in der Erfahrung Vorkommende als Wirkliches ab. Anders ausgedrückt: Weil das Prius der positiven Philosophie ein transcendentes Prius ist, kann es nicht notwendig in ein Sein übergehen, sondern die positive Philosophie leitet die wirkliche Welt von einem Willen des Prius ab, beweist diese Folge als wirklich oder faktisch und zeigt damit, daß das Prius, welches sie als wirklich angenommen hat, nicht bloße Idee ist, sondern wirklich Seiendes. Die Wirklichkeit der Welt ist nur eine Bestätigung der Wirklichkeit Gottes. In der negativen Philosophie hingegen wird nur auf die Möglichkeit der Dinge hingewiesen, ob sie wirklich existieren, davon sagt die negative Philosophie nichts. Weil die negative Philosophie ihre Wahrheit in der immanenten Denknotwendigkeit besitzt, ist sie vollkommen unabhängig von der Existenz der Dinge außer der Idee. Nach der negativen Philosophie verwickelt man sich, wenn man aus der Idee herausgeht, in Antinomien. Demnach kann man sagen, daß die positive Philosophie ein „empirischer Apriorismus" und die negative Philosophie ein „apriorischer Empirismus" ist. Die positive Philosophie geht von apriori aus und aus dem Aposteriori beweist sie das Apriori. In der negativen Philosophie hingegen macht die immanente Denknotwendigkeit selbst das Apriori.

Wenn auch die positive und die negative Philosophie in verschiedenen Punkten auseinandergehen, so sind sie dennoch eins; denn es gibt nur eine Philosophie. Und zwar ist die positive Philosophie mit der negativen insofern eins, als in der negativen das Positive das Suchende ist; d. h. nachdem die Vernunftswissenschaft ihre Grenze erreicht hat, indem sie das Seiende als Idee beweist, findet durch ein Wollen des individuellen Bewußtseins eine „Krisis in der Vernunftwissenschaft" statt: Das Seiende als Idee wird umgestürzt und als wirkliches Sein gesetzt. Die Wahrheit der negativen Philosophie ist ein Resultat, d. h. sie liegt am Ende, aber das Ende ist nur Ende des Anfangs. Folglich liegt die Wahrheit der negativen Philosophie zwischen Wahrheit und Ende und als solche ist sie nur relativ wahr. Jedes Glied der negativen Philosophie ist wohl wahr, aber es ist nicht die Wahrheit selbst. Die wahre Wissenschaft ist nicht die, in welcher die Wahrheit als Resultat am Ende liegt, sondern die, die im wahren selbst wurzelt; d. h. deren Wahrheit in ihrem Sein liegt. Folglich muß die negative Philosophie, um Philosophie zu sein, sich auf die positive stützen. Auch kann man sagen, daß die Vernunft, insofern sie

nur sich selbst zur Quelle aller Erkenntnis nimmt, nichts erkennen kann und schließlich stehen bleiben muß. Denn, um etwas zu erkennen, muß sie über sich hinausgehen und in der Erfahrung die Wahrheit suchen. In der Vernunft liegt ihr eigener Abgrund. Insofern aber die negative Philosophie die positive zu Hilfe nimmt, wird sie von ihrer Zufälligkeit des Denkens befreit und damit wird sie wahre Philosophie. Da die positive und die negative Philosophie miteinander so verwandt sind, ist die vollendete Philosophie demnach die Vereinigung beider: negative Philosophie ist „philosophia ascendens" und positive Philosophie „philosophia descendens". Das Prinzip jener, weil es durch Denken erreicht wird, ist das „primum cogitabile" und das Prinzip der anderen das „sumum cogitabile".

Unsere bisherige Betrachtung über die Entstehung des Seins war negativ, indem wir gezeigt haben, daß das, was über und vor dem Sein ist, d. h. das Seiende oder das Unendliche, nur in bezug auf das, was sein wird, also auf einen Geist, betrachtet werden kann. Durch das Verhältnis des Seienden zum Seinsollenden, denn der Geist ist das Seinsollende, entstehen die drei Begriffe: Reines Seinkönnendes, reines Seiendes und die Einheit beider, welche das seiende Nichtsein und nicht-seiende Sein ist. Hier aber ist das Seiende kein notwendiger Gedanke, sondern nur hypothetisch; denn das Seiende ist nur insofern ein Sein da ist, und die verschiedenen Potenzen, welche sich aus dem Seienden entwickeln, sind nur die Möglichkeiten dieses Seins. Um zu beweisen, wie das Sein selbst wirklich ist, kann man geltendmachen: damit das Seiende, welches die Grenze alles Denkens ist, möglich sei, muß auch das Sein wirklich sein. Folglich ist dieses Sein kein abstrakter Begriff mehr, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Weil die drei Potenzen des Seienden da sind, damit es sei, und da, was sein soll, Geist ist, so können wir nun die ganze negative Philosophie umkehren und sagen: das Seinsollende, d. h. der Geist, ist das Prius aller Bewegung, denn er ist das eigentlich Wirkliche und die drei Potenzen: Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt sind nicht die drei Möglichkeiten, aus welchen der Geist entsteht, sondern sind nur die Bestimmungen des Geistes. Da begrifflich gefunden worden ist, daß durch die Bewegung der drei Momente der Geist entsteht, muß man annehmen, daß ein geistiges Prinzip den drei Momenten zugrunde liegt. Es ist das Eine, welches die Drei ist, und die drei nur sind, weil der Geist ist. In der negativen Philosopie waren die drei Prinzipien nur dem subjektiven Denken entnommen, und als solche waren sie das Prius und der Geist das Posterius. Aber in der positiven Philosophie ist der Geist das Prius und sind die Prinzipien posterius. Sie sind nun zu bloßen Prinzipien der Erweisbarkeit des Geistes geworden.

Dieser vollkommene Geist, der Anfang, das Erste der positiven Philosophie „ist", weil er ist; d. h. er ist Grund seiner selbst und als solcher steht er über allen Arten des Seins und ist absolut frei gegenüber allem Sein, er ist das transcendent Absolute. Sein Wesen besteht aus der Einheit der drei Arten des Seins: Ansichsein, Fürsichsein und Beisichsein; d. h. außersichsein Ansich, ansichsein Außersich und die Einheit beider. Denn wenn er nur eins von diesen Arten des Seins wäre, so würde dies seiner absoluten Freiheit widersprechen. Wiederum ist diese Einheit keine materielle Notwendigkeit, sondern eine geistige; d. h. dem vollkommenen Geist kann keines der drei Prinzipien an sich sein in Absonderung von den anderen; denn die Einheit, als geistige Einheit, ist unaufhebbar. Aber wenn es möglich wäre, eines der Prinzipien von den anderen zu trennen, so müßte dann in jedem der ganze Geist gegenwärtig sein. In diesem Sinne kann man sagen, daß der vollkommene Geist der allgemeine Geist ist. Weil die Prinzipien die Prinzipien des wirklichen Geistes sind, sind sie nicht, wie in der negativen Philosophie, nur Möglichkeiten eines Seins, welches sein soll, sondern sie sind genau so

wirklich wie der Geist selbst. Also weil im vollkommenen Geist die Wirklichkeit der Möglichkeit vorangeht, ist er zuerst wirklich Existierendes, damit ein anderes Sein entsteht. Würde die Möglichkeit eines anderen Seins vor seiner Wirklichkeit in ihm liegen, so wäre er kein freier Geist, sondern abhängig von der Möglichkeit eines zukünftigen Seins. Diese ewige Idee, wenn wir den vollkommenen Geist so nennen dürfen, ist, wenn er ist, in allem in ewiger Weise.

Wenn der vollkommene Geist seinem Wesen nach eine Einheit der drei Potenzen ist und ein Gegenteil nicht kennt und also alles Sein in sich aufhebt, wie ist da zu erklären, daß es ein Sein außer ihm gibt? Es kann so geantwortet werden: Obwohl der Geist oder Gott die Wirklichkeit selbst ohne die Möglichkeit eines künftigen oder „unvordenklichen" Seins ist, ist es nicht unmöglich, daß in ihm die Möglichkeit eines anderen Seins sich zeigt. Diese Möglichkeit, welche sich nun in Gott zeigt, ist ein von Gott ungewolltes, unvorhergesehenes Sein; denn sie war nicht in Gott vor ihrer Erscheinung. Sie tritt von selbst hervor. Wenn dieses „Nichts der Möglichkeit" aus einem Ansich hervorgetreten, sich actu gemacht hat, und dadurch die Prinzipien, welche in Gott ohne Möglichkeit waren, die Möglichkeit oder Potenz anderen Seins geworden sind (denn in Gott sind die Prinzipien wirklich wie Gott selbst), dann entsteht eine Ungleichheit unter den Potenzen und dadurch eine Spannung, eine Zusammenwirkung und folglich ein außergöttliches Sein. Und so entstehen auch die konkreten Dinge. „Demnach ist jedes Erzeugte das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, die sich . . . , als demiurgische kosmische Potenzen verhalten, aus deren Zusammenwirkung erst alles Konkrete entsteht . . ."[218]. Die Potenzierung der ersten Möglichkeit, welche die Wirklichkeiten zu Möglichkeiten macht, geschieht durch den Willen Gottes; d. h. Gott aktiviert durch seinen unmittelbaren Willen die erste Möglichkeit, wodurch sie der reale Grund der Potenzen und dadurch anderen Seins wird. Hier bezeichnet Schelling den Grund der Endlichkeit, welcher in seiner „Freiheitslehre 1809" als „Grund der Existenz", als eine Potenz im göttlichen Sein betrachtet wurde, als eine leere Möglichkeit, die wirklich ist wie Gott selbst.

Wie verhält sich nun dieses außergöttliche Sein zu Gott? Oder warum will Gott, daß diese verborgene Möglichkeit offenbar werde? Ist er doch vollkommener Geist und als solcher absolute Freiheit und kann also nicht gezwungen werden, etwas zu wollen. Wenn er etwas will, so kann er es nur durch sich selbst:

Der erste Grund seines Wollens der Verwirklichung der Möglichkeit liegt darin, daß Gott sich seiner Freiheit bewußt wird. Denn obwohl Schelling Gott absolute Freiheit zugesteht, ist er der Meinung, daß Gott sich seiner Freiheit nicht bewußt ist. Wenn demnach die erste Möglichkeit, welche in ihm verborgen lag, sich wirklich (nicht actu) zeigt, erscheint sie Gott als die Möglichkeit seines Wollens und durch diese Erscheinung wird sich Gott seines Willens bewußt. Folglich wird Gott, wenn er durch sein unmittelbares Wollen die Möglichkeit des Seins aktiviert und dadurch die Potenzierung der Prinzipien, welche in ihm waren, hervorgebracht hat, sich auch bewußt, daß seine innere Einheit keine Scheineinheit ist, sondern eine übermaterielle, geistige Einheit, welche durch nichts unterbrochen oder zerstört werden kann. Denn die Prinzipien, so wie sie in Gott sind, sind miteinander eins und einander gleich; in der Spannung aber werden sie einander ungleich; und eines schließt das andere aus. Weil nun aber Gott Geist ist und die Prinzipien durch eine innere Notwendigkeit verbunden sind, so kann die Einheit nicht aufgehoben werden, und folglich sind sie, weil in jedem Teil das Ganze ist, in ihrer Ungleichheit auch wieder gleich. Die Spannung der Potenzen oder die

[218] Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842" (2, 3, 289).

Vermöglichung der Prinzipien ist ein Mittel, durch das Gott sich seiner Alleinigkeit bewußt wird. Er erkennt seine Freiheit nicht nur als eine nicht notwendige an, d. h. als eine Freiheit, welche ein Sein annehmen oder nicht annehmen kann, sondern auch als eine Freiheit, welche im Herausgehen aus sich selbst in sich bleibt. Da in der Scheidung der Potenzen Gott das Eine bleibt, ist diese Scheidung ein Innewerden der Freiheit, daß sie frei ist, sich zu teilen. Demnach kann man sagen, daß Gott sich anders macht, um dies Anderssein zu überwinden und in sich zurückzukehren. Die Spannung der Potenzen also ist kein völliges Auseinandergehen derselben. Die Vermittlung des Seins aus der Unmittelbarkeit ist keine Aufhebung der Einheit, denn das Auseinandergehen ist ein bloßes Moment in Rückkehr der Potenzen in sich selbst. Die Vermittlung ist kein Moment der Unmittelbarkeit, sondern eine bloße Suspendierung oder Negierung der Einheit, damit sie wieder negiert oder überwunden werde.

Ein zweiter Grund der Offenbarung der Möglichkeit ist, daß Gott sich selbst unfaßlich ist, weil in ihm die Potenzen: Ansichsein, Fürsichsein und An- und Fürsichsein gleich sind, d. h. weil im vollkommenen Geist das Ansichsein das Ansich des Fürsichseins und das Fürsichsein das Fürsich des Ansichseins und das Beisichsein die Einheit beider ist. In Gott also sind Anfang, Mittel und Ende gleich, und er kann sich nur faßlich machen, insofern er Anfang, Mittel und Ende auseinanderhält. Anders ausgedrückt: Insofern Anfang, Mittel und Ende in Gott gleich sind, ist Gott in einer rotatorischen Bewegung begriffen und ist nicht das, was er sein soll, solange die Bewegung nicht zur Ruhe kommt. Die Bewegung kann aber nur dadurch aufhören, daß die Gleichheit ungleich wird und der Anfang an einem bestimmten Punkt anfängt und bis zu einem Ende geht; und dies geschieht nur, insofern Gott durch seinen Willen in sich ein außergöttliches Sein darstellt.

Wird aber eingewandt, daß Gott, weil er Geist ist, sich seiner selbst, ohne irgendeine Vermittlung, inne werden konnte, so muß man bedenken, daß Gott in der Möglichkeit, welche sich ihm zeigt, die Möglichkeit eines anderen oder hinzukommenden Seins sieht, und dadurch wird er veranlaßt, die Möglichkeit als eine Potenz des Seins zu setzen und so ein Zusammenwirken aller Potenzen entstehen zu lassen. In dieser Beziehung nennt Schelling die Potenzen Ursachen: Die erste Potenz ist die veranlassende Ursache, die zweite die wirkende und die dritte die Endursache, und Gott, welcher über allen drei Potenzen steht, ist die Ursache aller Ursachen „causa causarum". Die zweite Potenz nennt Schelling auch Unwillen; denn, weil sie durch eine andere Potenz zu einer Potenz erhoben worden ist, muß sie, um in ihre eigene Potentialität zurückzukehren, die andere negieren, und nach Schelling kann es nur ein Wille sein, welcher andern widersteht oder sie negiert. Folglich ist es auch ein Wille, welcher das Seinsollende (die Kreatur) hervorbringt. Die Absicht des Hervorbringens ist die Ursache der Spannung der Potenzen und der Prozeß überhaupt; und der Prozeß besteht in nichts anderem als darin, in dem Außersichsein das Ansich wieder herzustellen. Die menschliche Vernunft ist ein Symbol der Wiederherstellung des Geistes in seinem Ansich. Aber diese Ueberwindung der ersten gesetzten Potenz geschieht nach Schelling nicht auf einen Schlag, sondern der Prozeß entwickelt sich successiv oder stufenweise. „Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die darum, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentlich Dinge, sein werden"[219].

---

[219] Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842" (2, 3, 288).

Wir sehen nun, daß die Schöpfung der Welt eine freie Tat Gottes und alles Sein ein gottgewolltes Sein ist. Weil die übermaterielle Einheit das einzige Wahre ist und nie aufgehoben werden kann, stellen die Potenzen, obwohl sie äußerlich materiell sind und als solche sich einander ausschließen, dem Wesen nach die Einheit dar, und die Potenzen, nur als solche, sind unwahr und die Welt, als ein Produkt der Potenzen, ist auch ein Schein. „Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das Nichtgöttliche ist, oder das, wodurch sie Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist[220].

Obwohl Schelling die Welt aus göttlichem Wollen entstehen läßt, unterscheidet er doch zwischen dem Willen zum Entschluß der Weltschöpfung und dem wirklichen Willen, durch welchen die Welt wirklich entsteht. „Der Wille zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit . . . gedacht werden; aber das Wollen, . . wo das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird; — dieses Wollen kann nicht ein ewiges sein . . . d. h. zufällig gewollt werden kann“[221]. Daraus kann auch geschlossen werden, daß die gottgewollte Welt nur eine Erscheinungswelt ist; denn die erste Aktualisierung der Potenz, welche „der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander und daher . . . das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht“[222], ist eine Erscheinung.

Da Schelling die Potenzen als Möglichkeiten der Dinge ansieht, nennt er die Potenzen auch Urbilder oder Ideen der Dinge, welche zwischen Gott und den Dingen sind, und die Dinge nennt er die modifizierte Einheit[223].

Im Gegensatz zur Identitätsphilosophie, in welcher die Ideen ein doppeltes Leben besaßen, wodurch das Endliche und Unendliche zugleich gedacht werden konnte, entsteht jetzt das Endliche durch ein Herausgehen Gottes aus sich selbst. Gott und die Welt sind nicht auf einen Schlag da; sondern Gott ist die Ursache, die sich nicht in die drei Ursachen, welche die Bedingung der Entstehung der Welt sind, einmischt, sondern über allen Ursachen bleibt; oder, wie Schelling sagt: „Gott ist der Herr des Seins“, welcher den Stoff, die Materie oder die Möglichkeit alles Seins in sich hält.

Noch sei bemerkt, daß Schelling mit der „positiven Philosophie“ zugleich eine Philosophie des Christentums liefern will und sie auf die Philosophie der Mythologie und die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ aufbaut, welche eben die negative Philosophie ausmachen. Positive Philosophie ist Philosophie und Religion zugleich oder eine religiöse Metaphysik.

---

220 Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842“ (2, 3, 280).
221 Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842“ (2, 3, 308).
222 Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842“ (2, 3, 293).
223 Vgl. „Philosophie der Offenbarung 1842“ (2, 3, 294).

Schlußbemerkung.

Unsere Betrachtungen zeigen, daß Schelling das Unendlichkeitsproblem nicht in einem zusammenhängenden System gelöst hat, sondern in einer Reihe von Schriften mit kleinen Abweichungen; obwohl jede Periode, für sich betrachtet, ein einheitliches und abgeschlossenes Gedankensystem darbietet. So war es ja auch zu erwarten, nachdem wir gesehen hatten, daß Schelling zwar das Ich von Fichte als Prinzip alles Philosophierens übernahm, aber die kategoriale Zusammengehörigkeit von „Ich" und „Tätigkeit" nicht wahrhaben wollte.

Hier ist aber nicht der Ort, eine Kritik an Schelling zu üben. Darum wollen wir noch einmal die Abweichungen innerhalb seiner Philosophie im Rahmen seines eigenen Denkens kurz zusammenfassen.

Schelling befand sich in einer Zeit, deren geistige Betätigung sich zwischen Philosophie und Dichtung bewegte. Kant hat durch seine „Vernunftkritik" der alten, dogmatischen Metaphysik den Todesstoß gegeben und hat die einheitliche Ganzheit nur als regulatives Prinzip bestehen lassen. Die Romantiker haben im Individuum den höchsten Wert gesehen und haben darum die Kunst für das allgemeine Organon des Geistes erklärt. Kant hat die Schwierigkeiten einer absoluten Erkenntnis gezeigt und hat schließlich die Möglichkeit absoluter Erkenntnis bezweifelt. Die Romantiker haben in der Kunst den Schmelzpunkt des Endlichen und Unendlichen vergöttert. Es blieb für Schelling nichts weiteres übrig, als diese zwei Standpunkte zu vereinigen.

Schelling hat zwischen Philosophie und Dichtung insofern vermittelt, als er zeigte, daß das Apriorische und das Aposteriorische, das Unendliche und das Endliche nicht zwei von einander getrennte Welten sind. Die Einheit steht nicht der Vielheit gegenüber, sondern die wahre Einheit ist diejenige, welche die Vielheit in sich schließt. Kant hat die Möglichkeit „synthetischer Urteile apriori" dadurch begründet, daß er zeigte, wie die formale und die materiale Einheit sich gegenseitig bedingen; d. h. aber, daß alle Einheit Einheit in der Vielheit ist. Nun meint Schelling, daß die Einheit nur aus sich herausgehen und die Vielheit unter sich begreifen könne, wenn die Vielheit eine bewußtlose Erzeugung der ursprünglichen Einheit zum Zwecke des Bewußtwerdens ist. Die ursprüngliche Einheit glaubt Schelling, unter Fichtes Einfluß, das „Ich in intellektueller Anschauung" nennen zu können, das Absolute im menschlichen Wissen, das wahre Unendliche, welches allem Endlichen zugrunde liegt, die erste

Konstruktion der Philosophie. Denn ohne ein solches unbedingtes Wissen ist keine Wissenschaft möglich. Wenn unser Wissen Realität bekommen und wahr sein soll, muß es nach Schelling einen festen Punkt in unserem Wissen geben, wo Wissen und Sein eins sind, wo also das unendliche Wissen ins endliche hineinragt. Denn Wissenschaft ist nichts anderes als Wissen des Wissens, welches letztere also „ist". Wir wollen nicht auf die Frage, wie eine „intellektuelle" Anschauung möglich ist, eingehen. Es genügt uns, darauf hinzuweisen, daß es Schellings beständiges Bestreben war, dieses absolute Wissen zum Ausdruck zu bringen und es wissenschaftlich darzulegen. Nach unserer Meinung hat Schelling nicht erreicht, was er wollte.

Denn: Schellings ganzes Philosophieren geht darauf aus, das Unendliche im Endlichen darzustellen, das Endliche seinem Wesen nach als Unendliches zu erweisen und den Gegensatz des Absoluten und Bedingten für scheinbar zu erklären. Von Anfang an, wie wir sahen, leugnete er die Endlichkeit, die Vielheit als solche. In der ersten Periode seines Philosophierens leugnet er alle Realität des „Nicht-Ich" als einer bloßen Imagination; oder er nimmt seine Zuflucht zu einem ethischen Idealismus, welcher dem Endlichen ein Streben nach dem Unendlichen zuspricht, und das höchste Ideal in der Aufhebung des Endlichen durch Einswerden mit dem Unendlichen sieht.

In der nächsten Periode, der der Naturphilosophie, übernahm er von Fichte die Kategorie der unbewußten Tätigkeit, verband sie mit Spinozas Begriff des absoluten Seins und faßte das „Ich" als ein immer werdendes, tätiges Prinzip, welches sich in der Zeit unendlich, um seiner Unendlichkeit innezuwerden, produziert. Jedes endliche Produkt ist ein in der Zeit sich darstellendes Unendliches, ein Universum in sich, ein Mikrokosmos. Jedes Ding also, um Leibniz' Ausdruck zu brauchen, ist eine Monade, welche das Ganze in sich schließt. Es ist kein blinder Mechanismus, welcher der Vielheit zugrunde liegt, sondern eine innere Teleologie. Hier scheidet sich Schelling von Kant, welcher die Betrachtung der Dinge nach Zwecken und Mitteln für eine bloße Maxime der reflektierenden Vernunft erklärt; er hält die Natur und ihre Erkenntnis ohne innere Zweckmäßigkeit für unmöglich. Als Produkt des Geistes ist die Natur mit dem Geist verwandt und für ihn erkennbar.

In seinen späteren naturphilosophischen Schriften bestimmt er das erste einheitliche Prinzip unter dem Einfluß der naturwissenschaftlichen Forschung, des näheren als die Einheit zweier nicht-sinnlicher Kräfte — einer positiven unendlichen und einer negativen endlichen; und das Endliche entsteht, insofern dem Unendlichen durch das Endliche eine Schranke gesetzt wird. Kurz, in der Naturphilosophie sind Geist und Natur nicht zwei getrennte Welten, sondern beide sind in ursprünglicher Einheit. Die Natur ist nicht etwas Geistfremdes, sondern Geisterfülltes. In seiner ganzen Philosophie dieser Periode geht er von der Natur nicht als einer bloßen Erscheinung, sondern als einem hypostasierten Etwas, als einem Objekt aus, welches sich durch eine innere Dialektik entwickelt.

In dem transcendentalen Idealismus zeigt er, wie das tätige Prinzip zugleich Subjekt und Weltprinzip ist, und durch sein eigenes Produzieren in der Zeit allmählich zu sich selber kommt oder seiner selbst bewußt wird. Der transcendentale Idealismus ist also ein Gegenstück zur Naturphilosophie. Demnach ist das Werden der Welt eine Geschichte des Selbstbewußtseins. Diese unendliche Geschichte des Selbstbewußtseins kommt nur da zu ihrer Vollendung, wo das Unendliche und das Endliche eins geworden sind; und dies geschieht nach Schelling in der Anschauung der Kunst, in der die „Odyssee des Geistes" endet. Die Kunst ist nun objektiv gewordene intellektuelle Anschauung. Es ist das Romantische in Schelling, welches ihn in der Kunst den Schlußstein der Philosophie finden läßt.

Um 1801 sind, wie wir gesehen haben, die zwei Prinzipien der Naturphilosophie und des transcendentalen Idealismus zu einem kosmischen Sein verschmolzen; das tätige Prinzip wird ein seiendes. Das kosmische Sein nun ist die kosmische Vernunft, die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Hier meint Schelling das Unendlichkeitsproblem durch die absolute Indifferenz des Unendlichen und Endlichen definitiv gelöst zu haben. Das bloße Endliche ist demnach ein Reflektionsbegriff des individuellen Bewußtseins. Das Absolute wird als ein ewiger Erkenntnisakt betrachtet, und das Endliche ist das Ergebnis dieses Aktes, und also das Absolute selbst. Nach Schellings Ausdruck entstehen die bloß endlichen Dinge durch die „quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven", welche in dem Absoluten eins sind. Qualitativ sind alle Dinge gleich. Später, unter dem religiösen Einfluß Eschenmayers, werden die einzelnen Dinge ihrem Wesen nach als Ideen in Gott betrachtet. Gott wird als ein Künstler bezeichnet, welcher in der Zeit die in ihm existierenden Ideen zur Realität bringt. Ein ethisches Streben im Sinne Fichtes scheint ihm jetzt unzureichend für das Wesen des Individuums. Die Individualität ist ein bloßer Widerschein des Absoluten, welches die Idee aller Ideen ist.

Obwohl Schelling das Unendlichkeitsproblem nun durch die Ideenlehre gelöst zu haben meinte, zeigte die Art seiner Lösung eigentlich einen Weg zur Theosophie. Trotz der Identität des Idealen und Realen konnte er nicht das Wirken eines irrationalen Prinzips in der Welt verleugnen. Das Reale der Identitätsphilosophie gilt in einer letzten Periode seines Schaffens als das irrationale, das bewußtlose, das finstere Prinzip, durch welches alles Endliche zustande kommt. In Gott werden jetzt zwei Prinzipien angenommen: Der Grund seiner Existenz und seine Existenz selbst. Hier haben wir eine Verschmelzung des einseitigen Naturalismus und Theismus. Gott wird jetzt als werdender betrachtet. Die Welt in ihrer Vielheit ist nur der Weg, auf welchem Gott zu sich kommt. Die Weltgeschichte ist die Geschichte des Bewußtwerdens Gottes, und jedem Objekt kommt ein Schein der Gottheit zu.

Schließlich durch kleine Abweichungen in dieser Periode gelangt Schelling zu einer Philosophie, welche er „positive" nennt gegenüber aller

früheren, welche nun zur „negativen“ wird. Der Vorzug der positiven Philosophie liegt darin, daß Gott nicht mehr bloß ein begriffliches Seiendes, sondern ein über alle Begriffe hinausgehendes, wirkliches Seiendes ist. Gott ist nicht mehr ein Produkt unserer Betrachtung, sondern die Voraussetzung aller Betrachtung. Die Existenz Gottes ist nicht aus der Welt abzuleiten, sondern weil Gott ist, ist die Welt. Dies ist die Umkehrung seiner ganzen vorigen Philosophie.

Schelling als echter Philosoph der Romantik konnte nicht bei einer begrifflichen Spekulation wie Kant oder bei einer rein ethischen Spekulation wie Fichte stehen bleiben. Er ist mehr ein erkenntnis-theoretischer Realist gegenüber dem entschiedenen erkenntnis-theoretischen Idealismus Fichtes. Diese erkenntnis-theoretisch-realistische Einstellung und der spätere theosophische Einfluß Baaders veranlaßte Schelling, sein früheres Philosophieren in der Wendung zur positiven Philosophie zu vollenden. Es war die Idee der göttlichen Offenbarung, welche ihm die letzte Lösung brachte, und bei seiner Grundeinstellung bringen mußte.

Lebenslauf.

Ich, Jaganath Das Choudhury, geboren am 31. Januar 1897 (Konfession: Hinduismus), Sohn des Gutsbesitzers Joyram Das Choudhury und seiner Ehefrau Harapriya, besuchte die Hochschule (Gymnasium) in Cuttack (Indien), wo ich mein Abitur (Matriculation Examen) machte. Im Jahre 1913 bis 1920 besuchte ich die Universität in Calcutta und ging dann nach Bombay, wo ich die Universität von 1920 bis 1922 besuchte. In Bombay machte ich mein B.-A.-Examen (1922). Dann ging ich nach Deutschland und ließ mich in Berlin im Sommersemester 1923 an der Friedrich-Wilhelm-Universität immatrikulieren. Vom Wintersemester 1923-24 und Sommersemester 1924 besuchte ich die Universität in Heidelberg; dann kam ich wieder nach Berlin, wo ich verblieb, um mein Doktorexamen abzulegen. Ich habe die Absicht, die Dozenten-Laufbahn einzuschlagen.

Druck von Adolph Fürst & Sohn,
Berlin S 14, Stallschreiberstraße 6